

تأليف د. محمد السعيد جمال الدين

صفحات مطوية من الثقافة الإسلامية

محمد إقبال	محمد خوارزمشاه
سعيد حليم باشا	جمال الدين الأفغانى
محمد بن عبد الوهاب	ابن الدوادارى

تأليف • د. محمد السيد جمال الدين

_____ مصفحات مطبوعة

_____ من الثقافة الإسلامية

تأليف د. محمد السعيد جمال الدين

صفحات مطوية من الثقافة الإسلامية

محمد إقبال محمد خوارزمشاه
سعيد حليم باشا جمال الدين الأفغاني
محمد بن عبد الوهاب ابن الدواداري

دار الصحوة
للنشر والتوزيع بالقاهرة

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله - ﷺ -
وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ومن تبهم بإحسان إلى يوم
الدين ، وبعد :

فهذه مجموعة من المقالات تتناول بالتفصيل بعض الجوانب
الفكرية والعلاقات الثقافية المتبادلة بين عدد من كبار زعماء
الإصلاح في العالم الإسلامي في العصر الحديث ، كالشاعر
والفكر الإسلامي « محمد إقبال » ، والشيخ « محمد بن
عبد الوهاب » و « السيد جمال الدين الأفغاني » ، والسياسي
التركي « سعيد حليم باشا » ، وهي علاقات قلما انتبه الناس
إليها أو علقوا عليها ، برغم أهميتها وخطورتها في بلورة
اتجاهات الفكر الإسلامي ، وتبين مصادر الإلهام
والإبداع فيه ، والقاء الضوء على أسسه ومنطلقاته في
عالمنا المعاصر .

وتعني بعض المقالات في هذه المجموعة بتفسير بعض
الظواهر الغامضة في أحداث التاريخ الإسلامي ، كالتدهور
المفاجيء الذي ألم بالدولة الخوارزمية في عهد السلطان
« محمد خوارزمشاه » في مقابل الغزو المغولي التتري بقيادة
« جنكيزخان » . كما يعني المقال المتعلق « بابن الدوادري »
بالتعرف على مصادره وتلمس طريقته في الكتابة التاريخية
والوقوف على آرائه - كمؤرخ مصري - حول أحداث المشرق
الإسلامي . وعلى الله قصد السبيل .

المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الشعر ، مهمته ووظيفته

عند الشاعر الإسلامي محمد إقبال (١)

قال أحد الأدباء العرب « إذا كان حسان شبتاعر الرسول — ﷺ — فإن « محمد إقبال » شاعر الرسالة » (٢) .
وربما كان هذا الكلام صادقا إلى حد كبير في حق محمد إقبال ، فقد وهب حياته لتقوير بنى أمته بحقائق الإسلام ، وكان مؤهلا بطبعه لأن يصوغ هذه الحقائق في شعر عبقرى رقيق ، تطرب له النفس ويهتر له الوجدان .

(١) ولد محمد إقبال بالهند عام ١٨٧٧ م ، وتلقى منذ صغره تربية إسلامية ، ثم حصل على ليسانس الآداب من « كلية الحكومة » في لا هور ، ودرس بجامعة لندن ثلاث سنوات لكنه حصل على الدكتوراه في الفلسفة من ألمانيا سنة ١٩٠٧ ، وعاد إلى وطنه حيث بدأ يؤسس دعوته الإصلاحية التي استمد عناصرها من الإسلام ، واستخدم كلا من الشعر والنثر ، فنظم العديد من الدواوين باللغتين الفارسية والأردية ، كما نشر بعض الكتب بالإنجليزية أهمها كتاب « تجديد التفكير الديني في الإسلام » . وكان صاحب فكرة إنشاء وطن مستقل للمسلمين في شبه القارة الهندية ، وهو الوطن الذي تحقق بإنشاء دولة باكستان الإسلامية . وبعد حياة حافلة بالجهاد والفكر والإبداع توفي في أبريل ١٩٣٨ م .

(٢) من كلمة للأستاذ أحمد حسن الزيات القاها في الاحتفال الذي أقامته جامعة القاهرة بذكرى محمد إقبال سنة ١٩٥٦ ، وقد

وسوف نتلمس في هذا المقال طريقنا خلال ذلك الكم الهائل من الأشعار التي نظمها محمد إقبال ، لنتمسك على مذهبه في قضية الشعر الإسلامي ، ونكشف آراءه في طبيعة هذا الفن ونرى بأنفسنا الشروط التي ألزم بها نفسه كشاعر إسلامي يريد لشعره أن يحقق ما يبتغيه منه من وقع وتأثير .

وظيفة الشعر :

لاحظ محمد إقبال أن الشعر — من الوجهة التأثيرية — سلاح ذو حدين ، فهذا الفن الجميل ، والموهبة الخارقة البديعة ، التي خص الله — عز وجل — بها قوما دون غيرهم ، قد تكون نعمة وهداية ، أو تصير عى وضلالا . ومن خلال مطالعته لتاريخ الثقافة الإسلامية وجد أن معظم المفاسد التي تواترت على وجدان الفرد المسلم فأبعدته عن روح الإسلام ، وعن منهجه ، إنما تواترت عليه عن طريق الشعر ، فقد اتخذ الصوفية — من أصحاب وحدة الوجود — الشعر وسيلة لبث أفكارهم وآرائهم الهدامة في النفس ، فتدقق ينبوع الشعر الصوفي في انسياب حاملا معه — إلى نفوس المسلمين — أفكار وحدة الوجود والاستسلام ونكران الذات ، الأمر الذي أدى

اشترك في الاحتفال المذكور عدد من كبار الأدياء العرب ، كالذكور طه حسين ، والاستاذ فتحى رضوان ، والذكور عبد الوهاب عزام ، ونشرت الكلمات التي قيلت في هذا الاحتفال في كتاب أصدرته جامعة القاهرة بعنوان « محمد إقبال » ، طبع مصر ١٩٥٦ م .

بهم إلى التواكل وسقوط الهمة ، وازدراء العمل ، والقعود
عن تسخير الكون •

على أن الإصلاح الوجداني للامة — الذى هو حجب
الزاوية فى كل إصلاح — وتغيير النفس ، وتبديد الظلمات من
جوانبها إنما يتم بسلوك نفس السبيل التى سلكها الصوفية
من قبل فى تزيين أفكارهم للنفس المسلمة ، وحمل هذه الأفكار
إليها على أجنحة الشعر ، تلك الأداة السحرية الخالصة التى
تعمل الأعاجيب بالإنسان من حيث كونها اللغة التى يفهمها
الوجدان ، ويتأثر بها أيما تأثير •

فاستخدام الشعر فى الإصلاح الوجداني للامة ، وشحذ
همتها ، ودفعها نحو الرقى والتقدم للروحى والمادى ،
وتخليق المقاصد السامية المتجددة لها ، كان من شأنه — فى
رأى إقبال — أن يفك العقدة بنفس الطريقة التى انعقدت
بها من قبل • وهنا يبرز الدور الرائد الذى يتقلده الشعر
فى توحيد صفوف الأمم ، وإصلاح مسارها ، وحفزها على
النهوض والتقدم •

ولقد حاول عدد من كبار المصلحين والمجددين السابقين
تحرير إرادة النفس المسلمة ونفى ما اعتراها من أوهاام ،
واستخدموا فنون المنطق وأساليب الإقناع ، وكان من بينهم
شيخ الإسلام ابن تيمية ... يقول إقبال : « خاطب فلاسفة
الهند العقل فى إثبات وحدة الوجود .. وخاطب شعراء إيران
القلب ، فكانوا أشد خطرا ، وأكثر تأثيرا ، حتى أشاعوا

بدقائقهم الشعرية هذه المسألة بين العامة ، فسلبوا الأمة الإسلامية الرغبة في العمل ، ولعل شيخ الإسلام ابن تيمية — من علماء المسلمين ، وواحد من فلاسفتهم — أول من رفعوا الصوت باستنكار هذه الفزعة • ولكن مصنفات واحد محمود لا تطفى اليوم • ولا ريب أن منطق ابن تيمية القوى أثره ، ولكن جفاف المنطق لا يقوى على مقاومة نضرة الشعر وفنتته » • (٣)

وهنا يبرز الدور الرائد الذي يتقلده الشعر في توحيد نظرة الأمة وإصلاح مسارها وحفزها على النهوض والتقدم.

ولقد كان إقبال بطبعه شاعرا ، ورأى أن هذه الموهبة الفريدة ينبغي أن تستخدم في إصلاح الأمة ، وفي تحريك القلوب والأفئدة ، وإحداث تغيير في الشُمور وبقظة في الضمير • ومن ثم بدأ يتوجه بدعوته — عن طريق الشعر والنثر معا — إلى المسلمين في الهند ، وجعلهم بمثابة نموذج لسائر المسلمين بل ولسائر أفراد البشرية ، في كل مكان (٤) •

196, al, M., Secrets of the self, translated by R.A.

Nicholson, Lahore 1950, Introduction.

وانظر أيضا : عبد الوهاب عزام ، محمد إقبال ، سيرته وفلسفته وشعره ، طبع مصر ١٣٧٣ هـ ، ص ٥٢ .

(٢) « لو جعلنا دستور الحياة ونظام العمل قائمين على أصول الإسلام ومبادئه في الهند وحدها لأشهدنا العالم أمة مثالية تؤثر في حياة جميع المسلمين ، وربما امتد أثرها كذلك إلى جميع الأقطار المسكونة » ... (من كلمة إقبال في حفل الرابطة الإسلامية بالهند عام ١٩٣٠ م) •

ولعل أهم ما ميز شعر إقبال — باعتباره شاعرا إسلاميا — هذا — إيمانه بمكانة الإنسان في هذا الوجود ، وقناعته بقابلية الإنسان للرقى الدائم المتواصل . فالإنسان قبس من النور ، قبس من القدرة الخلاقة (٥) ، وهو بذلك أئمن ما في الوجود وأقدر ما في الوجود... وذلك حين يستمد من الله . ولذلك تغنى إقبال بمكانة هذا الإنسان وقابليته الهائلة للترقى ، وكان شعره مزيجا من سلاسة اللفظ ووضوح التفكير وعمق الوجدان ، مما جعل منه لفنانا عظيما ، غير أنه لم يكن مجرد فنان يهوى الزخرفة والبهرج (٦) .

مصدر الشعر وتأثيره :

يرى إقبال أن الشعر — وسائر الفنون الجميلة — لا بد أن يمتزج بدم القلب ويستمد حرارته من تحرق الوجدان ، ومن تجربة حقيقية مفعمة بالألم والأمل معا ، أحس بها الشاعر وعاشها لفترة ثم عبر عنها في شعره :

دنياى آلام تذيب حشاشتى
لا تمنعونى أن أبث جروحى
إنى سأوقد فى القلوب شموعها
وأزيد شعلتها بجذوة روحى (٧)

(٥) انظر : محمد قطب : منهج الفن الإسلامى ، طبع بيروت ، ص ٢٦٩ .

(٦) انظر : سيد عبد الواحد : شعر إقبال ، مقال ترجمة محمد حسن الأعظمى فى كتابه فلسفة إقبال ، ص ١٥٥ ، وما بعدها .

(٧) الصاوى شعلان ، أيوان إقبال ، طبع مصر ١٣٩٧ (١٩٧٧م) ، ص ١٩٢ .

ويقول أيضا :

عواصف الخريف في ليل السهاد
علمت البلبل ترجيع النغم

دم الأمانى فيه للشمر مداد
وفي خطوب الدهر أشطار الحكم

فالشمر إنما يكتب بدم القلب ، والشاعر عليه أن يعاني
التجربة كي يجعل من شعره حكمة ، ومن فنه حياة مائة
للعيان .

والقلب الذى يعنيه إقبال هنا هو قلب المؤمن ، وهو قلب
حى يقظ دائما ، ولا حياة لإنسان إلا بحياة قلبه .

يقول : « فى طبيعنا ، تتبع الحمى والاحتراق من أعماق
القلب ، فيقظة التراب (الجسد) ونومه إنما يأتى من
القلب .

— البدن لا شئ لا شئ ، عندما يفسد القلب ، فعلق البصر
بالقلب ولا تركزن إلا إلى القلب .

— طالما كان القلب حرا كان البدن حرا ، حتى ولو كان أبدين
قشة فى مهب للرياح .

— والقلب — شأنه شأن الجسد — مكبل بأغلال للقوانين ،
القلب ميت بالحق ، حى بالدين (أ) » .

(أ) رسالة الخلود ، أيضا ص ٢٩٣

ويعرف إقبال القلب في إحدى قصائده (٩) ، بأنه «نور
متحرر من الزمان والمكان» .

ويقول عنه أيضا « فما القلب إذن ؟ هو عالم بدون
لون ورائحة ... عالم بدون لون ورائحة ، وبدون أبعاد
مكانية - القلب ساكن وفي كل لحظة سيار ، القلب عالم الأحوال
الروحية والأفكار .

والقلب ليس بحاجة إلى الحواس كالمقل الذي يمضى
من حقيقة إلى حقيقة ، وينتقل من برهان إلى برهان ،
ويتحرك من منزل إلى منزل في طريق الاستدلال . لكن سير
القلب لا يحتاج إلى طريق ولا مسار ولا تنتقل من مقام إلى
مقام .

وسواء أكانت عينك يقظى أم نائمة ، فإن القلب يرى
دون حاجة إلى شماع الشمس » (١٠) .

كان إقبال يهدف إلى اصطناع لغة تفهمها قلوب أمته :
وتعبرها أرواحهم ، وينقل من خلالها إليهم رسالة قلبه ، وخلاصة
تجربته ، يقول

أثرت بنغمتى كل النوادي
ومن شرر الحياة جعلت زادي

(٩) ديوان « زيورعجم » باللغة الفارسية ، ص ٢٠٨ ، طبع لا هور

١٩٢٩ م

(١٠) رسالة الخلود ، ٢٦٥ - ٢٩٦ .

أضاء القلب من عقلى ولكن
جعلت عيار عقلى فى فؤادى (١١)

ولما كان مصدر الشعر القلب الذى لا تجرى عليه
سنن الحياة الكونية ، ولا قوانين الأشياء المادية ، كان تأثير
هذا الشعر عجيبا بدوره ، خارقا كل عادة ، متجاوزا ذاك
مقياس . إذ لا يلبث أن يتحول إلى قوة فاعلة ، إلى أتون
من « النار » تتغير بفعلها العناصر ، وتتبدل بها الأشياء
من حال إلى حال ، ولكن بشرط أن يستمد أصوله من الإيمان
بأنه الحق ذى الجلال والجمال . يقول إقبال فى قصيدة له

« — هذا شعر فيه نار ، أصله من حرارة « هو الله » .
بهذا اللحن تتحول الخرائب إلى رياض عامرة ، والصحارى
إلى مروج زاهرة .

— هذا الشعر بمقدوره أن يصيب الأفلاك بالاضطراب .

— هو شاهد على وجود « الحق » ، يودع فى وجدان
الفقير قوة السلطان .

— به تسرى الحيوية والنشاط فى الأبدان ، فيندفع الدم
متدفقا فى العروق .

(١١) محمد إقبال ، رسالة المشرق ، ترجمة عبد الوهاب عزام ،
طبع كراتشى ، ١٩٥٠ م رباعية رقم ١٣٩

— وتردد رهاقة القلب ، فيصبح أكثر يقظة من الروح
الأمين (جبريل) ٤٠ (١٢)

فالعناصر تتجاوب مع الشاعر ، وتستجيب لندائه ، خاصة
إذا تحدث بلغة الإيمان فيقول

ندائك في العناصر مستجاب

إذا دوى بصوت من بلال (١٣)

بل يتجاوز تأثير هذا الشعر الإسلامي هذا الكون كله
ويصل إلى العالم الأعلى فيحدث فيه هياجاً وضجيجاً فيقول :

كلام الروح للأرواح يسرى

وتدركه القلوب بلا عناء

هفتت به قطار بلا جناح

وشق أنينيه صدر الفضاء

ومعدنه ترابي ولكن

جرت في لفظه لغة السماء

فخلق في ربا الأفلاك حتى

أهّاج العالم الأعلى بكائي (١٤)

ومن شأن هذا الشعر الذي يعنيه إقبال أن يرتفع بنفس

(١٢) محمد السعيد جمال الدين : رسالة الخلود للشاعر والمفكر

الإسلامي محمد إقبال ، طبع مصر ١٩٧٥ م ، ص ٢١٢ .

(١٣) من قصيدة شكوى وجواب لمحمد إقبال . ترجمة الصاوي
شعلان .

(١٤) أيضاً .. نفس المرجع السابق .

الإنسان إلى مدارج عليا من الرقى ، بل يعلو به على الكين
كله ، فما الشعر بهذه الصفة التي يصفها إقبال إلا سُنما
للسماء يرتقى به الإنسان ويعلو على متطلبات المادة وجذب
التراب .

وهذا هو ما عبر عنه جلال الدين الرومي — الذي تأثر
به إقبال تأثرا كبيرا — بقوله

هذا الكلام سلم للسماء .
كل من يرتقيه يصل إلى السقف .
لا إلى سقف الفلك الأخضر فحسب .
بل إلى السقف الذي يعلو على الأفلاك . (١٥)

نقد لبعض الشعراء :

لاحظنا أن الشعر الإسلامي عند إقبال إنما هو وسيلة
للتعارف والتآلف بين القلوب المؤمنة ، ووسيلة لنقل الأفكار
الخيرة ، والمعاني الروحية ، والتجارب المعنوية إلى القلوب
المستعدة ، ووسيلة لإيقاظ الشعور ، لا لإنامة الانسان وتثبيط
هيمته ، وتشتيت ذهنه ، وصرفه عن طلب المعلى .

ومن هذا المنطلق ينمى إقبال على الأدب في العالم
الإسلامي ، لأن هذا الأدب أصبحت تتحكم فيه المرأة ،

(١٥) جلال الدين الرومي ، المثنوى ، دفتر الخامس ، وانظر مدى
تأثر إقبال بالرومي في رسالة الخطوب ، ص ٢٥ وما بعدها .

فأصبح لا يتحدث إلا عن المرأة ، ولا يتغنى إلا بها ، ولا يصور
إلا إياها ، ولا يرى للكون إلا في ظلها وجمالها .

وفي رأيه أن كل أدب استغل لجمع المادة ، أو إرضاء
الأغنياء ، أو إثارة الشهوات ، أو على الأقل كان أداة للمو
 والتسلية ، إنما هو أدب ضائع مظلوم ، استغل لغير ما خلق
له ، ولغير ما وهب له ، يقول في بيت من الشعر :

« أنا لا أعارض تذوق الجمال والشعور به ، فهذا أمر
طبيعي ، ولكن أية فائدة للمجتمع من علم لم يكن تأثيره مكتائير
عصا موسى في البحر والحجر » .

فلا بد للشعر — ولكل فن جميل أن يؤثر تأثيرا حاسما
في تغيير المجتمع ودفعه إلى الرقى . وإذا أخفق الشعر
في هذا الدور فلا فائدة فيه ولا جدوى منه .

ويخطئ من يظن أن الفنانين والشعراء لا يأتون بالمآثر
العظيمة والأعمال الخالدة إلا لمجرد تسلية الناس والترفيه
عنهم بما يبتدعونه من الآعيب الفنية ، إنما أساس فنهم — في
رأى إقبال — هو الرغبة في حمل الناس على تفهم حقائق
الحياة ، وترقية حالهم ، والأخذ بيدهم نحو المعالي ، وبالتالي
الترفيه عنهم والتسلية عن نفوسهم .

ويقول إقبال منتقدا بعض الشعراء :

« ما أثر الشعراء الذين يسرقون القلوب بسحر الفن

ولهم رأى إبليس » . فهم يستخدمون فنون الشعر في سلب
القلوب من الخيالات الطاهرة المودعة فيها ، وفي جعل الإنسان
ينظر إلى كل شيء بمنظار الشيطان .

ويدعو الله تعالى أن يحرم أمثال هؤلاء الشعراء من
لذة القول والنظم .

« علموا الشعر أن يصير غناء
علموا أتباع الخليل (المسلمين) فن آذر »

لقد جطأوا الشعر — وهو فن شريف — وسيلة لتسكين
الريجات والأمانى البخلقة الكامنة في النفس الإنسانية ،
وزيغوا للمسلمين — عن طريق الشعر — الأسباب المفضية إلى
الكفر ، وحسبوا لهم تقديس المادة والجس .

« كلماتهم زرققة عصفور لا حماس فيها ولا ذوق » فقد
خلت من خرقه المحبة الإلهية وانعدم فيها الإبداع . أما هؤلاء
الشعراء « فإن أهل الذوق لا يسمونهم رجالا بل جيفا » .
لغندم أصالتهم وترديدهم أفكار غيرهم .

« وأفضل من لحن عذب لا جوهر له ولا قوام ، كلمات
تتوه بها في المنام » ، فإنكار الشاعر لدوره من شأنه أن
يهبط بالشعر إلى الحضيض ، ويجعل نظمه كالتخاليط التي
يهذى بها النائمون » . (١٦)

رسالة البلود : ١١٢ - ١١٣

الشاعر ملهم الأمة وحاديها إلى المجد :

وإذا أراد الشاعر أن يبلغ رسالته ، تلك التي امتزجت
بدماء قلبه ، فسوف تصل حتماً إلى القلوب المستعدة لنصيحه
السمع لها ، ولا تلبث أن تتفعل بها وتتجاوب معها •

ولكن على الشاعر أن يكون مدركاً بـ قبل كل شيء —
لوظيفته الاجتماعية ، باعتباره واحداً ممن يسهمون في تكوين
الضمير العام لأمته ، وهي الأمة التي ينبغي أن يعيش قضاياها
وكأنها قضايا الخاصة ، ويستمد من حركتها عبر الزمن
وتاريخها المجيد موضوعاته وأشكاله الفنية المتجددة على
الدوام ، ويجعل من شعره جسراً يحدو قافلة الأمة نحو المجد •

يقول إقبال مخاطباً الشاعر الإسلامي الحق

« يا من قرأت الخطوط على جبين الحياة ، يا من أعطيت
الشرق هدير الحياة » •

« يا من لك آهة تجرق القلوب ، أنت منها ضجر ونحن
أكثر ضجراً » •

« يا من تعلم طائر المروج منك الآهات ، يا من يتوضأ
العشب بسيل دمك » •

« يا من تفتحت حقول الأزهار بفضل طبعك ، يا من
بأملك امتلأت القلوب بالآمال » •

« إن صيحتك جرس يحث القوافل على السير » .

« لا تحزن وأخرج من صدرك تلك الآهة التي تحرق الأخضر واليابس » .

« إن أقدار الأمم تتشكل بأغنية ، وبأغنية تخرب الأمم وتعمر » . (١٧)

فالشاعر بمقدوره أن يجعل أمة تنهض من تراب القبور ، دون نفخ الصور . يقول :

« إن فطرة الشاعر كلها بحث ، إنه خالق ومبدع للإرادة » .

فالشاعر الحق هو الذي يدفع النفوس نحو الرقى الخلقى والروحى ، ويصوغ لها الأمانى المجددة دائماً ، وهو بمثابة القلب من صدر الأمة : « فالأمة بدون شاعر ، تكون كومة من طين » .

« إن النار والسكر (١٨) معماران للعالم . والشعر من غير نار وسكر ماتم وعويل » ، فالشعر الخالى من المحبة الإلهية مجرد تشجيع على عبادة المادة وتمجيد الذات الحسية . وهو مع ذلك ليس بشعر ، بل هو مراثية فى حق الأمة ، لأنه كالسم الزعاف يسرى فى كيانها .

(١٧) رسالة الخلود ، ص ٢٨٠ — ٢٨١ .

(١٨) اصطلاح عند إقبال بمعنى ، جذبه المحبة الإلهية فى قلب المؤمن .

ويختتم إقبال قوله ببيت فاصل في الشعر والشاعرية
هو :

« إن كان هدف الشعر صياغة الإنسان ، أصبح الشعر
ميراثاً للنبوة » . (١٩)

فهدف الشعر عنده هو تربية الملكات الخلاقة المبدعة
لدى الإنسان ، وإطلاعه على مكانته الحقيقية في الكون وربطه
بالوجود الحق ، فإن تحقق هذا الهدف كان الشعراء ورثة
الأنبياء ، لأنهم إنما يؤدون رسالة قريبة من رسالة الأنبياء ،
بإصلاح النفوس الإنسانية وتطهيرها وتقويمها .

* * *

لقد حاول محمد إقبال أن يطبق هذه المبادئ على نفسه ،
ويتمثلها في شعره ونجح في ذلك إلى حد بعيد . وقد وصف
هذا النجاح الذي لقيه في شعره ، بقوله :

قطع الصبح على الليل السفر
فهمي دمي على خد الزهر
غسل الدمع سبات النهر
وصحا العشب لسرى نفسي
جرب الفارس قولى موقداً
مصرعاً ألقى وسيفاً حصداً (٢٠)

(١٩) رسالة الخلود ، ص ١١٣ .

(٢٠) محمد إقبال ، ديوان الأسرار والرموز ، المقدمة ، طبع مصر
١٩٥٦ ، ترجمة المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام .

أجل ، مصرعاً ألقى وسيفاً حصداً ، لقد ألقى على مسلمي
الهند مصرعاً من الشعر لمهبوا من فورهم وتجاوبوا مع دعوة
إقبال ، وانتصوا سيوفهم ، فأصبحوا قوة يحسب حسابها ،
وينخشى بأسها ، وسلمت الطوائف غير الإسلامية في الهند
بمطالب المسلمين ومن أهمها ذلك المطلب الأساسي الذي أعلنه
إقبال نفسه حينما دعا إلى إقامة وطن خاص للمسلمين في شبه
القارة الهندية • وهو الوطن الذي يعتز به كل مسلم والذي
أنشئ بعد وفاة إقبال ، وعقب تقسيم الهند عام ١٩٤٧ باسم
باكستان •

دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب

واصداؤها في فكر محمد إقبال *

يتعين علينا منذ البداية أن نطرح سؤالاً ثم نحاول الإجابة عليه : هل تأثر إقبال بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ؟ وما مظاهر هذا التأثير ؟ وقبل الإجابة على هذا التساؤل ينبغي أن نعرض لمصادر إقبال (١) في التعرف على هذه الدعوة . ثم نتناول بعد ذلك الملامح التي نعتقد أن فيها قدراً من التأثير بالدعوة .

لا شك أن إقبالاً كان معجباً — إلى حد بعيد — بشخصية الشيخ وجهوده الدائبة التي لم تعرف الكلل في سبيل إصلاح الدين وتطهيره من شوائب البدع والخرافات والوثنيات التي دخلت عليه . وقد عبر إقبال عن إعجابه بالشيخ وبدعوته عندما وصفه بقوله « المصلح المتطهر العظيم مجيد بن عبد الوهاب » .

لقد جاء هذا الوصف في كتابه « تجديد التفكير الديني في الإسلام » وكان هذا الكتاب في أصله عبارة عن مجموعة

* التي هذا البحث في مؤتمر « الشيخ محمد بن عبد الوهاب » الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ، سنة ١٤٠٠ هـ (١٩٨٠ م) .

(١) أو ما نعتقد أنه استعان به في التعرف على دعوة الشيخ .

محاضرات ألقاها محمد إقبال باللغة الإنجليزية في ربوع الهند ، في كلكتا ومدراس وعليكرة ، ثم جمعها في كتاب ونشرها بهذا العنوان في سنة ١٩٣٨م ، فقد إقبال بذلك من بين من قدروا دعوة الشيخ قدرها وأعطوها حقها .

كانت هذه الدعوة قد لقيت في الهند حربا غروسا لا هوادة فيها ، حتى أن كل من رفع يديه في الصلاة أو جهر بآمين كان معرضا لأشد أنواع الأذى لانه « وهابى » وكان مصير من يتهم من مسلمى الهند بأنه وهابى أن ينفى ويشرد ويقتل (٢) . ولكن برغم ذلك نهض جماعة من العلماء يبعثون الناس بحقيقة هذه الدعوة ويدعونهم إلى التوحيد الحق وإلى نبذ البدع والضلال . وقد سبق هؤلاء العلماء إقبالا في هذا السبيل فآلفوا الكتب ودونوا الرسائل والمقالات للدفاع عن الدعوة والتبصير بها ، وكان في مقدمتهم « النواب صديق حسن خان » (المتوفى سنة ١٣٠٧ هـ) والسيد حسين الدهلوى (المتوفى سنة ١٣٣٠ هـ) . وكان النواب صديق حسن قد نشر كتابين أحدهما بالفارسية والآخر بالإردية عن حقيقة دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب .

وقبل أن ينشر إقبال كتابه « تجديد التفكير الدينى » بيض سنين ، (ذلك الكتاب الذى أشاد فيه بالشيخ وبدعوته) كتب اثنان من كبار علماء المسلمين في الهند ، ممن كانوا على صلة وثيقة بإقبال ، مواد في التعريف بالشيخ

(٢) انظر تعليقات عبد العظيم البستوى على كتاب محمد بن الوهاب لمسعود النوى .

وبدعوته ، وبأحوال آل سعود ونعنى بهما السيد سليهان
الندوى « الذى نشر عن هذا الموضوع مقالا ممتازا فى مجاة
« معارف » الأردنية الواسعة الانتشار سنة ١٩٢٤م ، « والحافظ
أسلم جيرايجورى » الذى نشر كتابا يتسم بالاختصار
والوضوح بعنوان « تاريخ نجد » (٣) .

ولا ريب أن إقبالا قد قرأ هذه الكتب التى كتبت كلها
بلغته الوطنية وألفها علماء كان بعضهم على صلة وطيدة به ،
فتأثر بها ، وبدا هذا التأثير واضحا فى كتاباته وأشعاره .

ولم يكن علماء المسلمين فى الهند وحدهم هم الذين لفتوا
إقبالا إلى حقيقة « حركة الإصلاح الدينى العربى التى قامت
على يد المصلح المتطهر العظيم محمد بن عبد الوهاب » بل
كان لأستاذه المستشرق الناب « توماس آرنولد » (٤) صاحب
« الدعوة إلى الإسلام » بعض الفضل فى توجيهه هذه
الوجهة . فالقارئ لكتاب آرنولد يستشعر الاحترام والتقدير
الذى كان يكتنه ذلك الرجل لدعوة الشيخ الإصلاحية ، تلك
الدعوة التى أخذ آرنولد يتتبع انتشارها وتأثيراتها المباشرة على

(٣) انظر التحليل القيم لمصادر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب
فى كتاب : محمد ابن عبد الوهاب مصلح مظلوم مفترى عليه ،
لسعود الندوى ، طبع مكة المكرمة ١٣٩٧ هـ . ص ٢٢٧
وما بعدها .

(٤) تتلمذ محمد إقبال على السر « توماس آرنولد » فى الكلية
الحكومية فى لا هور ، قبل حصوله على الليسانس فى الآداب .
ثم كان آرنولد هو الذى شجعه على مواصلة دراساته
العلية فى لندن والحصول على درجة الدكتوراه بعد ذلك .

الحركات الإصلاحية في كل من — البنغال وسومطرة وأفريقيا
السوداء • (٥)

كانت هذه المصادر الأردنية والفارسية والإنجليزية هي
المتاحة أمام محمد إقبال عندما أراد أن يتعرف على دعوة
الشيخ ويكتب عنها •



كانت دعوة الشيخ محمد بن الوهاب دعوة بسيطة
خالية من التعقيد ، حجر الزاوية فيها دعوة التوحيد وشعارها
« لا إله إلا الله » ، وهو شعار ليس غريبا على المسلمين بل
هو أساس اعتقاداتهم كلها وجوهر دينهم كله ، وهو الفيصل
بينهم وبين غيرهم من الكتابيين والمحلدين •

غير أن حبايل الشيطان واسعة جدا ، وقد أوقعت هذه
الحبايل بعض أولئك المسلمين الموحدين في أعمال وأقوال
تتطوى على شبهات الشرك والبعد عن توحيد الله عز وجل
وإفراده بالعبادة والتقديس • وتتميز دعوة الشيخ بحساسيتها
الشديدة تجاه ما يمس هذا الجوهر العقائدي ، وهو التوحيد ،
فكل ما يصرف المرء عن الاتجاه إلى الله بالعبادة والدعاء
والتقديس والاستغاثة والاستعاذة إنما يعد نوعا من الشرك
يقتضى تحطيم أسبابه وهدم دواعيه بما تلك الأضرحة والقبور

(٥) انظر : توماس آرنولد الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة حسن
إبراهيم حسن وآخرين — طبع مصر ١٩٤٧ م ، ص ٢٣٩
ومواضع أخرى مفرقة .

التي يتجه الناس فيها بالدعاء والاستعانة والاستعاذة إلى غير الله سبحانه إلا موائن ومواطن للشرك . ولذلك ينبغي أن تهتم وتقوض أركانها حتى يفريق قاصدوها إلى التوحيد الحق ، وينصرفوا إلى الله وحده .

من هذا المحور الفكرى والعقائدى ، ومن تلك الحساسية الشديدة تجاه كل ما يصرف الإنسان عن الله وحده استمد إقبال فى أشعاره الكثير من المواقف والمشاهد والتشبيهات ، وتوسع فى دعوة التوحيد ، واستقطب مفاهيم جديدة من كلمة الشهادة : « لا إله إلا الله » . وهذه المواقف والمشاهد شائعة ومتناثرة فى دواوينه وأشعاره ، طرقها إقبال وعرضها بأساليب مختلفة وتناولها من جوانب متعددة ، ولا يسعنا المجال هنا أن نأتى عليها جميعا ، ومن ثم سنذكر بضعة نماذج منها توضح لنا كيف تناول فكرة التوحيد وتوسع فيها وأضاف أبعادا جديدة إليها

فى إحدى سياحاته الروحية التي أوردها فى منظومته « رسالة الخلود » تصور إقبال أنه يمضى فى رفقة الشاعر الفارسي جلال الدين الرومى ليذهب إلى واد تجتمع فيه الأصنام التي عبدتها الشعوب القديمة ، يقول إقبال « فى هذا الوادى تعيش الآلهة القديمة التي عبدتها الجاهلية ، فهذا إله المصريين القدماء وهذا رب حمير ، وهذان من اليمن ، وهؤلاء آلهة عرب الجاهلية ... كل منهم يرتعد خوفا من الذكر الجميل (بهم مشفقون من القرآن الكريم الذى وضع نهاية لهم ، وأقام عالما جديدا على أساس التوحيد) . كانت هذه الأصنام تتجثت فى فرح غامر عن فرار الإنسان المعاصر من

الله ، وعودته إلى الجاهلية القديمة وأخذ رئيسها بمل إليه
 الفينيقيين والكتعانين القدماء ينشد أنشودة في طرب ومرح
 ويقول فيها « لقد مزق الإنسان هذه السماء الزرقاء . ونظر
 فيما وراء الفلك فلم يشهد إلاها . يا بشرى ، ليس في قلب
 الإنسان سوى أفكار وخاطر (تسنح له ثم تغيب) كاللوح
 هذه تغلو وتلك تتواري . وروحه لا ترتاح وتطمئن الآن إلا
 بالمحسوس ، (ولم يعد لها شأن بالغيب) ... فلعل عصر
 الجاهلية يعود من جديد ألا فليحيى المستشرقون الأوربيون...
 لقد عملوا على بعثنا من قبورنا (فقد بذروا بذور الشك فأنثرت
 الإلحاد) ... ها هي ذى الفرصة سانحة أيتها الآلهة
 القديمة .

» انظروا ، لقد تحطمت حلقة الوحدة وفقد آل إبراهيم
 (المسلمون) لذة العهد والميثاق الذى أخذه الله عليهم يوم
 سألهم « ألسن بربكم » . إن وحدتهم مبعثرة ، فكأسهم
 تحولت إلى شظايا تالفة . لقد وقع الرجل المؤمن في أسر
 الجهات — وهو الذى لم يكن يعرف الحدود والجهات ، ولم
 يكن يعبد غير الإله الذى خلق الأرض والسموات — ارتبط
 هذا الرجل الحر بالوطن وانفصل عن الله ها هي ذى
 الفرصة سانحة أيتها الآلهة القديمة .

» لقد عادت لنا أيام الطرب في الدنيا وانهزم الدين
 بالملك والنسب (بالسيادة الوطنية والتعصب العنصرى) ،
 ولا يحسن بنا الآن أن نخشى الإسلام ... فما سبب الخوف
 من مصباح المصطفى ؟ إن هذا المصباح الذى أناره محمد

تألب عليه مائة أبى لهب يطفؤونه ، ولئن كان صوت « لا إله إلا الله » ما زال يتردد • (فهو صوت يصدر عن الشفتين لا عن القلب) ، فكيف يمكن أن يبقى على الشفة ما محى من القلب ، ولا ريب أن الأجيال القادمة ستسى كلمة التوحيد • إن سحر الغرب أحياء (أهرمن) — إله الشر والظلام في بلاد الإسلام من جديد ، فأصبح يوم يزدان — أى دين الله — ممتمتع الوجه خوفاً من الليل والظلام ... إنه ليل الجاهلية الحديثة يوشك أن يطبق على العالم ، ها هي ذى الفرصة سانحة أيتها الآلهة القديمة ...

« يجب فك قيد الدين الذى يكبل رقبة الإنسان ، نقد كان عبادنا أحراراً لهم التصرف المطلق والحرية الكاملة في حياتهم ، ولما كان أداء الصلاة ثقيلاً فإننا لم نثقل عليهم بصلاة ، وإنما طلبنا ركعة لا سجود فيها ، وجعلنا العواطف تستمر فيهم بالأنغام والألحان .. فأية لذة في صلاة لا غناء فيها ولا موسيقى (٦) •

ولا ريب في أن طاغوتنا يدعو للعيان أفضل من إله غائب لا تدركه الأبصار • ها هي ذى الفرصة سانحة أيتها الآلهة القديمة « (٧) •

(٦) قال تعالى عن المشركين : (وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية) . (الأنفال : ٣٥) . والمكاء : الصفر ، والتصدية : التصفيق •

(٧) محمد إقبال : رسالة الخلود (جاويد نامه) ، الترجمة العربية لكاتب هذا المقال ، ١٧٨ — ١٧٩

وبعد أن ينشد بمل أنشودته تلك ، يقف جلال الدين الرومي الذي كان يصحب إقبالاً في جولاته الخيالية هذه فيصبح صيحة تخر على أثرها تلك الأصنام سجداً . يقول في صيحته « قال شيخنا : إن هذه الدنيا ليست على أسلوب محكم (فهي متقلبة لا تستقر على نمط واحد) ، لذا ينبغي صرف النظر عن خلوها ومرها . فلو أنك أردت ترك الدنيا لتتجه إليه هو ، فعليك إذن أن تتحول عن نفسك (الأمانة وتتخلي عن رغباتها ونوازعها) . قلت للشيخ إن في قلبي الكثير من الرغبات (لات ومناة) ، فأشار على قائلا : ينبغي جعل هذا الوثين حطاما » (٨) .

فإقبال يتحدث في أنشودة بمل عن ظاهرة أملت كل المصلحين في العالم الإسلامي وهي ظاهرة سيادة الحس وضعف الإيمان بالغيب. وعبادة المحسوس ، كالذهب والفضة والنساء والمتاع والتعصب للجنس والوطن ، فاستحالت هذه الأمور كلها في قلوب بعض الناس إلى آلهة جديدة يعبدونها من دون الله ، فتحوّلت تلك القلوب إلى معابد لتلك الآلهة ، وخت من التوحيد وبعدت عن الله سبحانه ، في حين أن القلب وقف على الله وحده ، يقيم على المسلم الفيور على دينه ألا يجعل في قلبه مكانا لأحد سوى الله . ولكن هذا لا يعني أن يعتزل الإنسان العالم ، يقول إقبال « أنا لا أقول لك اعتزل العالم . فهذه الدنيا الزاهرة بالألوان والروائح ، بالمادة والحس هي مملكتك ، فاجمع من تربتها الجواهر حبة ، حبة ، وخذ الصيد من سمائها

كالحقر ، وأعمل فأسك في سلاسلها الجبلية وأدرك بمقلك ما
خفى من ثرواتها (واستخرج المعادن البراقة ومصادر الطاقة
من باطنها) • ولكن كن بعيدا عن طريق « آذر » ، فلا تعبدا
الأرض والمادة من دون الله ، بل انحنت عالما جديدا وفق مرادك •
ولا تسلم قلبك للون أو لرائحة لقصد أو لدرب (لا تسلم قلبك
لهذه الدنيا ، فالقلب وقف على الله وحده ، فلا تسلمه لغيرة)
فكل من يتلفظ من قلبه بكلمة « لا إله إلا الله » ، يمكن أن
يفقد عالما في ذاته (٩) •

فالتوحيد — في رأى إقبال هو أساس الحياة فمن عمل
بالشهادة على وجهها ضاعت الدنيا فيه ولا يضعف هو فيها ،
والإنسان لا يفوز بمكانته إلا بالتوحيد ، ولا يصل إلى المجد
إلا بالتطلع إلى الله وحده ، وغدئذ تدن له الدنيا بأسرها •

على أن إقبالا — كما شاهدنا في أنشودة بعل — يدخل
في أنواع الشرك وضروب الإلحاد. أمر ابتلى به العالم الإسلامي
كله مؤخرا ، ونعنى به دعوى الوطنية ، تلك الدعوى التي حاول
الأوروبيون والمستعمرون أن يشتتوا بها شمل الوحدة الإسلامية
ويبعدوا المسلمين عن روح الإسلام العالمية • والوطنية بمفهومها
السياسي الغربي منافية في رأى إقبال للتوحيد الحق ، فالأمة
الإسلامية أساسها التوحيد لا الإنسان ولا الأوطان ، التي
أصبحت في عرف الغربيين صنما يعبد من دون الله ، يقول :

(٩) أيضا من ١٦٠

أُمم قد عُدت أوطانها
وبنت من نسب بنيانها
أترى الأوطان أصل الأمم
تعبد الأرض بها كالصنم ؟
هذه الأنساب فخر السفهاء
حكما في الجسم والجسم هباء
ولنا في الحق أس أخسر
هو في الأغلب ملبا مضممر
قد خلصنا من حدود وقيود
قلبنا في الغيب إذ نحن شهود (١٠)

وحساسية إقبال تجاه كل ما يمس عقيدة التوحيد تمتد
وتتسع لتشمل ضروبا أخرى وصنوعا من صنوف الشرك ،
فتلك النظم المادية من شنيوعة ورأسمالية إنما تدعو الإنسان
إلى الشرك بالله سبحانه • فالشيوعية والرأسمالية تجمعهما
سمات مشتركة فكلاهما يدعو إلى إحلال « عبادة البطون
محل عبادة الله » ، ومن ثم كانت النتائج المترتبة على كليهما
واحدة لا فرق بينهما ، فكلاهما يعبد المادة • ويعبر عن الجانب
الحسي من الإنسان (١١) •

-
- (١٠) من ديوان « رموزي خودي » (أى رموز نفى الذات) ،
ترجمة الدكتور عبد الوهاب عزام انظر ديوان الأسرار
والرموز ، طبع مصر ١٩٥٦ م •
(١١) انظر تفصيل ذلك في « رسالة الخلود » الترجمة العربية ،
ص ١٤٥ وما بعدها وانظر أيضا : محمد إقبال : تجديد
التفكير الدينى فى الإسلام ، الترجمة العربية لعباس
محمود ، طبع مصر ١٩٥٥ ص ٢١٦ - ٢١٧

على أن التوحيد عند إقبال — ليس مجرد كلمة تقال أو شعرا يطن ، بل إن له معنى قدسيا لا يستطيع أحد أن يتذوق معناه إلا إذا عهـل بمقتضاه وسلك طريق الحياة على هداه (١٢) .

والدور الذي تقوم به الأم والمرأة المسلمة في بعث نور التوحيد في قلوب الأجيال الجديدة من الأمة دور لا يعدله دور ، ففي أنفاسها التي تربي بها وليدها حياة الدين وهي حصن الشرع المبين . يقول مخاطبا المرأة المسلمة « خلقتك الطاهرة لنا رحمة وأنت قوة الدين وحصن الملة . يا من تغطي فينا الوليد على كلمة التوحيد » (١٣) .

ويوجه حديثه إلى الشباب المسلم قائلا . « لقتك أمك الدرس الأول — درس التوحيد — لقد تفتحت زهرتك بفعل نسيما . . . وادخرت بفضلها ملكا خالدا ، فلقد تلمعت لا إله إلا الله من شفيتها . فإن قلت « لا إله إلا الله » فقلها إذن بالروح ، كي تهب روائح الحبيب من كيانك . تدور الشمس والقمر من حرارة لا إله إلا الله ، لقد رأيت هذه الحرقه في الجبل والقشة (١٤) ، إن كلمة التوحيد ليست مجرد

(١٢) انظر : الصاوي شعلان : إيوان إقبال ، مصر ١٩٧٧ ، ٢٣ .

(١٣) انظر عبد الوهاب عزام : محمد إقبال ص ١١ .
(١٤) فالكون مسلم ، انظر : ابن تيمية : جامع الرسائل ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم طبع مصر ١٩٧٠ م ، الرسالة الأولى بعنوان : رسالة في قنوات الأشياء كلها لله تعالى .

قول ، إنها ليست سوى سيف لا يرحم . والحياة بحرقة
التوحيد قول ، لا إله إلا الله ضرب وضرب لعمال « (١٥) فحياة
الموحد كلها تحطيم للباطل كتخطيط إبراهيم عليه السلام
للأصنام .

وللتوحيد دور في حياة الأمم لا يقل عن دوره في حياة
الأفراد ، فالفرد يصبح ربانيا بالتوحيد . والأمة تصبح جبروتا
بالتوحيد ، فإذا آمن الإنسان بوحدانية الله ولم يسلم قلبه
لغيره أصبح متخلقا بأخلاق الله ، وإذا تخلق أفراد أمة بأخلاق
الله تفوقت على أمم العالم جميعا ونالت العزة والهيبة (١٦) .

ويرى إقبال أن سر الحياة كلها كامن في قول « لا إله
إلا الله » فكلمة التوحيد هذه تحتوى على أصلين ، هما : قوتا
السلب والإيجاب ، ففي الأولى معنى الجلال وفي الثانية
سمة الجمال ، فإذا تلاقت القوتان تعادل ميزان الحياة واستقر
كيانها ، فبين « لا » و « إلا » تجري الكائنات بحسبان ،
إن كلمة التوحيد هي كلمة القدر التي صنعت منها العناصر
فمن « لا » تتولد الحركة وبفضل « إلا » تمضي الى الثبات
والسكون : ومنهما البداية والنهاية لقوله تعالى : « كن
فيكون » (١٧) .

(١٥) رسالة الخلود ، ص ٢٢٢ — ٢٢٣

(١٦) أيضا .

(١٧) انظر محمد إقبال : ديوان بس جه بايد كرد اي اقوام شرق
(ما العمل اذن يا أمم الشرق) لاهور ١٩٣٦ ، الفصل
الرابع . وانظر أيضا : الصاوي شعلان ، ايوان إقبال
ص ٢٣

وقد استخدم إقبال كلمة التوحيد في نقده للحركة الماركسية في ديوانه « رسالة الخلود » (نشر سنة ١٩٣٢) ، فقد دعا الروس إلى الإسلام وذكرهم بأنهم قطعوا نصف الطريق إليه ، وأن عليهم أن يواصلوا السير الحثيث ليبلغوا درجة الإسلام ، فينتقلوا من رفض كل شيء إلى إثبات الوجود لواجب الوجود سبحانه ، يقول إقبال موجها حديثه لأمة الروس :

لقد فرغت الآن من السادة ، سواء كانوا قياصرة أم رأسمالين أم إقطاعيين ، فعليك أن تتركى « لا » وتغذى السير نحو « إلا » لقد قلت « لا إله » فقولى إذن « إلا الله » اتركى لا إذا كنت باحثة حقا ، كى تأخذى طريق « الإثبات الحى » (١٨) .

ثم عاد إقبال وتناول نفس الفكرة في ديوان نشره بعد ذلك بعنوان « ما العمل إذن يا أمم الشرق ؟ » ، قال فيه :

— وهكذا ترى أنه في عصر السيطرة الأوروبية ، نشبت الحرب بين العبيد والسادة .

— فتحول قلب روسيا إلى دم ، وخرجت من ضميرها كلمة « لا » .

— لقد ألقيت نظرة على مقاماتها وملامحها ، فوجدتها لا قياصرة ، لا كنيسة ، لا إله .

(١٨) رسالة الخلود ، الترجمة العربية ، ص ١٦٧

— وبقي فكرها في مهب عاصفة « لا » ، ولم تدفع مركبها نحو « إلا » .

— غير أن الحياة لا تستريح في مقام « لا » ، الكون يمضي قدما نحو « إلا » .

فطرة الإنسان — في رأى إقبال — لا تطمئن ولا ترتاح إلى الرغص والنفي والإنكار وحده ، بل إنها تتجه بطبيعتها إلى الإثبات ، فلا شيء يقوم على السلب أبداً ، ولا يكون النظام راسخاً مستقراً إلا إذا قام على الإثبات .

* * *

قد لا نستطيع — برغم كل هذه الشواهد والأدلة التي سقناها للدلالة على وحدة الفكر والهدف بين دعوة الشيخ ومنهج إقبال — أن نقطع بأن إقبالاً متأثراً في شمره تأثراً مباشراً بهذه الدعوة ، لا نستطيع أن نقطع بتأثره المباشر ، لأن دعوة محمد بن عبد الوهاب لم تكن مذهباً جديداً بل كانت تجديداً لهذا الدين وإحياءاً لرسومه وتنقيةً لصفحته من شوائب الشرك والإلحاد . فما هذه الدعوة إلا تجلية للإسلام في أصوله وفروعه ومبادئه ، تلك الأصول التي وفهاها علماء المسلمين على مر العصور حقها من الدراسة والشرح والتوضيح ..

وإقبال قد قرأ دعوة الشيخ ، كما قرأ ما كتبه شيوخ الإسلام من المصلحين والمجددين السابقين ، فعكف على مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وبدأ أنه يكن له ولتلميذه

ابن القيم وغيرهما من العلماء السلفيين تقديرا كبيرا . ولذلك يصعب على الباحث أن يحدد مصادر هذه المؤلفات . أممن دعوة الشيخ جاءت ؟ أم أن هذه المؤثرات أتت مباشرة من الأصول والفروع والمبادئ الإسلامية (التي هي أصل هذه الدعوة ومحواها) ؟ •

لكننا لا نستطيع — في نفس الوقت — أن نقول إنه لم يتأثر تأثرا مباشرا بدعوة الشيخ بعد أن قرأها واستمع إليها • ذلك أن لدينا على الأقل شاهدا بخلاف ما سبق ذكره — يؤكد هذا التأثير • فلقد كانت الترجمة العملية الواضحة لدعوة محمد بن عبد الوهاب هي تحطيم القباب المقامة على القبور لصرف الناس عنها كيما يفردوا عبادتهم وتقديسهم لله تعالى وحده •

ولقد ورد في شعر إقبال ما يفيد تأثره بهذا الجانب اللصيق بدعوة الشيخ • فإقبال ينعى على المشايخ القائمين على هذه الأضرحة والقبور ويعزو إليهم السبب في تشجيع عوام المسلمين على زيارة الأضرحة ودعاء أصحابها والاستشفاء بهم • ويقول إنهم يستفلون سذاجة هؤلاء العامة أسوأ استغلال فينصبون لهم الفخاخ بإقامة الموالد ومناذيق النذور • يقول في ديوانه « جناح جبريل » عن مشايخ هذه الأضرحة « إنهم لو وجدوا خصر الزهراء وخلق أويس القرني وكبرة أبي ذر الغفاري لأكلوا السحت من أثمنائها » (١٩) •

(١٩) انظر محمد حسن الأعظمي والصاوي شملان : المنسوبة لإقبال ، الطبعة الثانية ، دمشق ١٣٩٥ هـ ص ٣ •

وإذا كان قد اتضح أن إقبالاً تأثر بالملاحم العملية لدعوة الشيخ ، فإننا نلاحظ أنه أضاف أبعاداً معنوية جديدة لمفهوم تلك الأصول الإسلامية التي أحيائها وجلاها الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، فقد حاول إقبال تعميق مفهوم التوحيد وتوسيع دائرته في النفس . وجعل القلب وقفاً على الله وحده ، ودعا إلى تحطيم الأصنام التي صنعها الإنسان بنفسه ونحتها في قلبه ليعبدها من دون الله سبحانه . وبين أن المسلم ينبغي أن يكون يقظاً دائماً مراقباً لأحواله النفسية حتى لا تتسرب شبهات الشرك ووساوس الشيطان إلى قلبه ، وحتى لا يرتاح إلى هذه الظواهر المادية الخادعة المحيطة به وإنما تكون راحته في عبادة الله وحده . وأن التوحيد ليس مجرد كلة تقال بل هي ذوق وتجربة روحية . وأن قول لا إله إلا الله هو أس الحياة بجميع مظاهرها ، وهو يدل دلالة قاطعة على أن وجهة المسلم الموحد ليست منصرفه نحو هذا الكون وإنما وجهته الله سبحانه .



ولئن كان محمد إقبال قد درس هذه الدعوة وأبدى إعجابه بها وبمناحيها ، وبدا وكأنه قد تأثر بها ، إلا أنه أخطأ حين ذكر في كتابه « تجديد التفكير الديني » (نشر سنة ١٩٢٨م) . أن الحركة البابية في إيران ليست سوى صدى لحركة الإصلاح الديني العربي التي قام بها المصلح المتطهر العظيم محمد بن عبد الوهاب (٢٠) .

(٢٠) أنظر : تحديد التفكير الديني ، الترجمة العربية ، ص ١٧٥

والواقع أن هذا الذي قاله إقبال يعد خطأ كبيراً لكنه صادرا عن مفكر كبير موثوق به وحجة في تاريخ الفكر والثقافة الإسلامية .. ومن ثم يتعين علينا مناقشته ، ومحو ما قد يعلق بالأذهان في هذا الصدد

وينبغي أن نتساءل ما الصلة بين حركة الإصلاح الديني العربي التي دعت إلى نبذ الشرك والتي يقول صاحبها « ... إني والحمد لله متبع ولست بمبتدع ، عقيدتي وديني الذي أدين به هو مذهب أهل السنة والجماعة ، الذي عليه أئمة المسلمين مثل الأئمة الأربعة وأتباعهم إلى يوم القيامة ... » (٢١) .

ما الصلة بين هذه الدعوة وبين حركة محمد علي الباب (توفي سنة ١٢٦٦هـ) الذي زعم - تارة - أنه المهدي المنتظر ، وادعى النبوة ثم زعم أن الوحي غير منقطع ، وأنه جاء ناسخا لشريعة القرآن وأحكامها ، وأنه أوحى إليه مكتاب أسماء « البيان » ، وأن معجزات الأنبياء وقصصهم : والملائكة ، والجن ، والوعد ، والوعيد والحشر ، والنشور ، واليوم الآخر ليست على ما يعلمه الناس من مفاهيمها ومعاني كلماتها ، ويؤول ذلك كله تأويلا ويمذهب مذاهب شتى من الفكر

(٢١) من رسالة للشيخ محمد عبد الوهاب إلى أحد شيوخ بغداد ، انظر : حسين خلف الشيخ خزعل : حياة الشيخ محمد ابن عبد الوهاب ، بيروت ١٩٦٨ م ، ص ١٧٤ ، وانظر أيضا . أحمد عبد الوهاب النفور مطار : محمد بن عبد الوهاب ، الطبعة الثالثة بيروت ١٣٩٢ هـ ، ص ١٦٨ وما بعدها .

والضلال والزور والبهتان ، فما البابية في واقعها إلا عقيدة جديدة لا تمت إلى الدين الحنيف بأية صلة .

وإذا نحن عمدنا إلى تلمس صلة بين الحركة البابية الكافرة المارقة وبين دعوة الشيخ الهادية المؤمنة من الناحية التاريخية فلن نجد صلة على الإطلاق ، إذ لم يقدر لمحمد على الباب أن يتصل بدعوة الشيخ من أى طريق ، بل لم يشأ الله للباب أن يطأ الأراضى المقدسة ، بعد أن كان قد عزم على الذهاب إلى مكة فغرقت السفينة التي كان يستقلها وكتبه نجا هو ونفر من دعاة وعادوا إلى ميناء « بوشهر » (٢٢) .

فليست هناك صلة ما بين الحركة البابية ودعوة محمد ابن عبد الوهاب ، بل ليس هناك مجال للمقارنة في شيء بينهما على الإطلاق .

لكننا نفهم من كلام إقبال أنه لم يكن يريد بإشارته إلى أن البابية صدى لحركة الإصلاح الدينى العربى أن يغض من شأن دعوة الشيخ أو يقلل من أهميتها ، بل على العكس من ذلك رأى أن هذه الدعوة لا تزال تحمل من عوامل القوة والتأثير ما يجعل أرجاء أخرى من العالم الإسلامى — غير الجزيرة العربية — تتجاوب مع أصدائها وتتأثر بها وتأخذ عنها ، وأن تلك القبائل العربية في جزيرة العرب (تلك القبائل التي استجابت لدعوة الشيخ) ما تزال تتمتع بقوة الإحياء والتأثير

(٢٢) انظر : محمد فاضل : الحراب في صدر البهاء والباب ، ط مصر ١٣٢٩ ص ١٦٣ وما بعدها ،

على جيرانها من الدول الإسلامية ، لأن هذه القبائل لا زالت مستمسكة بمعنوياتها القوية ولم تفقد — بفعل التمدين — بداوتها وفطرتها السليمة (٢٣) ، وقدرتها على التأثير في غيرها .


فإقبال إذن لم يخطئ في حق هذه الدعوة بقدر ما أخطأ في ثقته بالحركة البابية ، فعدّها حركة إصلاحية ، وأشاد في ديوانه « رسالة الخلود » الذي نشره سنة ١٩٣٢ بالشاعرة البابية « قرة العين الطاهرة » التي كانت من كبار الدعاة للمذهب البابی (٢٤) .

ومما يبعث على الدهشة حقا أن البابية تتصادم مع أفكار إقبال نفسه ، وتعلن عصيانها على نفس المبادئ التي يؤمن بها ويدعو إليها . ومن ينظر نظرة عابرة لدعوة محمد على الباب يدرك — منذ الوهلة الأولى — أنها تقول بأن الوحي غير منقطع فهي بذلك تتعارض مع عقيدة من أهم العقائد الإسلامية هي « ختم النبوة » ، وهي عقيدة أفاض إقبال في شرحها في نفس الكتاب الذي أشاد فيه بالحركة البابية (٢٥) . وبين أنها عقيدة تتطوى على فكرة عظيمة لم تقدر قدرها ولم

(٢٣) انظر حديث إقبال إلى السنيور موسليني — الإيطالي ، وقد ورد بعض هذا الحديث في كتاب فلسفة إقبال ص ٢١ .

(٢٤) انظر رسالة الخلود ، الترجمة العربية ، ص ٢٠٨ وما بعدها . على أن إقبالا هاجم في نفس الديوان — أعني رسالة الخلود — البهائية التي تعد امتدادا للبابية ونتيجة طبيعية لها ، انظر ص ٣٢٤ .

(٢٥) انظر تجديد التفكير الديني : مثلا ص ١٤٤-١٧٧ من الترجمة العربية .

تعرف قيمتها في الثقافة الإسلامية ، فختم النبوة بمحمد —  — يحمل معه — في رأى إقبال — أمرين : أن النبوة في الإسلام تبلى كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها ، وهو أمر ينطوى على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على وقود يضاء منه ليعتمد في النهاية على وسائله هو . الأمر الثانى هو الحيلولة دون ظهور الفكرة المجوسية والمسيحية في المجتمع الإسلامى ، وهى فكرة الترقب الدائم والتطلع لظهور أبناء زردشت الذين لم يولدوا بعد ، أو ظهور المسيح المنتظر ... » لقد سار ابن خلدون على هدى من نظراته الى التاريخ فأفاض في نقده ، وقضى — فيما اعتقد — قضاء نهائياً على الأساس المزعوم لفكرة ظهور مخلص في الإسلام (يعنى فكرة المهدي المنتظر) ، وهى فكرة شبيهة في آثارها السيكلوجية ، بالفكرة المجوسية الأصلية ، التى كانت قد ظهرت في الإسلام تحت تأثير الفكر المجوسى « (٢٦) .

إذن فهناك اختلاف أساسى بين أفكار إقبال وغيره من المصلحين الإسلاميين وحركة محمد على الباب . ولا يقتصر هذا الخلاف على عقيدة ختم النبوة وحدها بل ينسحب إلى سائر العقائد ، ولكنه مع ذلك اختلط عليه أمر هذه الحركة فأحسن الظن بها .

ويتبين لنا من تتبع آراء إقبال في هذا الصدد أنه ظل

ينظر إلى البابية باعتبارها حركة إصلاحية حتى سنة ١٩٣٣ ، يتضح ذلك من الخطة التي وضعها في تلك السنة لتأليف كتاب جديد باللغة الإنجليزية بعنوان Introduction to the Study of Islam أى مقدمة لدراسة الإسلام ، وهو كتاب لم يفيض لإقبال أن يكتبه أصلا (٢٧) .

ولكنه بدأ في المرحلة الأخيرة من حياته يغير نظره إلى أصول الحركة البابية ودوافعها ، فقد كتب في مقال بعث إلى صحيفة « ستيتسمان » البريطانية (٢٨) يقول « يعمد الروس على نشر المذهب البابي ويسمحون للبابية بإقامة أول مركز للدعوة لمذهبهم في « عشق آباد » ، في الوقت الذي تعمل فيه بريطانيا على نشر « الأحمديّة » (يعنى القاديانية) وتسمح لهم بإقامة أول مركز للدعوة لمذهبهم في « دوجنح » . إن الفصل بين هاتين الظاهرتين عندي أمر جد صعب ، فما السبب الذي يدعو الروس وبريطانيا — رغم اختلاف المشارب — إلى الاتفاق في هذا الإتجاه ؟ » وانتهى إقبال إلى أن هذا العمل ينطوي على محاولة لتفتيت وحدة المسلمين .

كذلك نظم في ديوان له نشره قبل وفاته بسنة واحدة

(٢٧) انظر Letter and Writing of Iqbal, Lahore 1967, p. 78.
 (٢٨) لم امثر على هذا المقال في لغته الأصلية وهى الإنجليزية ، وإنما عثرت على تلخيص له باللغة الأوردوية في كتاب « إقبال اور سياست ملى » ، لرئيس احمد جعفرى . طبع كراتشى سنة ١٩٥٧ م ، ص ٢٢٤ وما بعدها ..

(أى سنة ١٩٣٧) قطعة تتضمن معنى السخرية والتهميم
بالباب عنوانها « محمد على الباب » (٢٩) .

فدل إقبال بذلك على أنه غير رآيه في تلك الحركة بعد
إدراكه أغراضها وفهم حقيقتها ، تلك الحقيقة التي كانت
غائبة عنه يوم عد البابية صدى لحركة الإصلاح الدينى العربى
الذى ظهر على يد المصلح المتطهر العظيم محمد بن عبد الوهاب ،
على حد تعبير إقبال نفسه .



وهكذا يتبين لنا أنه كانت هناك عوامل إيجابية بمنتهى
الفعالية والقوة في صلة إقبال بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ،
تلك الدعوة التي أعجب إقبال بها وبصاحبها وبدأ أنه تأثر في
شعره بها في أخص جوانبها الفكرية — وهو جانب التوحيد ،
كما تبين أنه كان هناك قدر ضئيل من العوامل
على الأضحية وتحطيم لكل أسباب الشرك ودواعيه .

كما تبين أنه كان هناك قدر ضئيل من العوامل
السلبية في هذه الصلة نجم عن حسن ظنه بالحركة البابية
في إيران ، التي عدها في وقت من الأوقات صدى لدعوة الشيخ
محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية . ولكن إقبالاً
ما لبث أن عدل عن ثقته بتلك الحركة البابية حين أدرك حقيقتها
فانتقدها وهاجم مؤسسها . وبذلك ظلت صلته إيجابية بدعوة

(٢٩) انظر : محمد إقبال : ديوان ضرب الكليم ، الترجمة العربية
لعبد الوهاب عزام ، طبع مصر ١٩٥٢ م ، ص ٢٠ .

الشيخ ، تلك الدعوة التي رأى أنها ما تزال تحمل من عوامل
القوة والتأثير ما يجعل أرجاء أخرى من العالم الإسلامي -
غير الجزيرة العربية - تتجاوب مع أصدائها وتتأثر بها
وتأخذ منها .



من لاهور إلى القاهرة

إقبال في مصر ***

منذ أن زار إقبال مصر في طريقه إلى لندن سنة ١٩٣١م وهو يكاد يكون شخصية معروفة في السديار المصرية ، التي كانت قد تأججت فيها نيران الحركة الوطنية ، واستمرت فيها حركة البحث عن الذات ، وهي الحركة التي حاولت أن تجد لمصر — بمنأى عن الاستعمار — مقومات ذاتية تصلها بماضيها العريق وتجد فيها متنفسا لتلك الرغبة العارمة في الأخذ بأسباب الرقي ، وهي الرغبة التي تملك وجدان هذا الشعب الأصيل .

في ذلك الوقت جاء إقبال إلى مصر ولم يكن معروفا إلا من جانب بعض الدارسين المصريين في بلاد الغرب (١) ، وألقى محاضرة في جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة . يقول واحد ممن حضروا هذه المحاضرة وهو الأستاذ فتحي رضوان — الذي عمل فيما بعد وزيرا للثقافة في مصر ، وكان أحد الذين تأثروا بفكر إقبال وفلسفته — يصف فتحي رضوان مشاعره عند لقائه بإقبال قائلا : « كان إقبال في هذا اليوم صورة

*** التي هذا البحث في المؤتمر الدولي للعلامة محمد إقبال ، والذي عقد في لاهور بباكستان سنة ١٩٧٧م .
(١) انظر عبد الوهاب عزام ، محمد إقبال ، حياته وشميره وفلسفته ، طبع مصر سنة ١٩٥٤ ، ص ٤ .

غامضة أخذت بمجامع فؤادى واستولت على لبى وقد سمعته في المساء في جمعية الشبان المسلمين يتحدث عن مجمل فلسفته ويتخذ من الإسراء وسورة الإسراء سبيلا إلى شرح هذه الفلسفة « (٢) » ولقد حضر هذه المحاضرة أيضا المرحوم الأستاذ عبد الوهاب عزام ، الذي يعد صاحب الفضل الأول في تعريف إقبال إلى الناطقين بالعربية والذي أخذ على عاتقه منذ التقى بإقبال في جمعية الشبان المسلمين أن ينشر دعوته بين العرب ، ويترجم أشعاره الفارسية والأردية ، ويعرف بفكره ويقدم له ، وبذل عزام في ذلك الوقت مجهودا سخيا ونشأ أول الأمر عددا من المقالات عن فكر إقبال مشفوعة بترجمة منشورة لأشعاره في مجلة « الرسالة » التي كانت تعد في ذلك الوقت كبرى المجلات الأدبية والتي كانت توجه التيار الأدبي لا في مصر وحدها بل في العالم العربي كله ، ولقد تركت هذه المقالات لدى قرائها — ومن بينهم عدد ممن كتب بالعربية عن إقبال من المعاصرين له كفضيلة الإمام الشيخ عبد الحليم محمود (٣) شيخ الأزهر — تركت هذه المقالات انطباعات نورانية قدسية عن إقبال ، وصادفت في النفوس قبولا واستجابة وحماسا شديدا لأفكاره ودعوته ، وواصل الأستاذ عزام — رحمه الله — جهوده التي لا تعرف الكلال لتعريف العرب بإقبال ، فأخذ يلقي المحاضرات ، ويعقد الندوات للتعريف به وبشعره وفكره في أرجاء القطر المصري حتى انتقل إلى

(٢) محمد إقبال طبع مصر ١٩٦٥ ، ص ٣١ — ٣٢ .
(٣) راجع كلمته التي القيت في احتفال جامعة الأزهر بالذكى
الثنوية لمولد إقبال في ١١/١١/١٩٧٧ م .

جوار ربه في أبريل سنة ١٩٣٨ ، فكان لعزام أيضا جهد وافر في خفلات تأبين العلامة بعد وفاته ، وهي الخفلات التي أقيمت فيها الكلمات أيضا لشرح فلسفة إقبال وبيان أفكاره . والحق أن هذا المجهود الوافر الذي بذله أستاذنا الدكتور عبد الوهاب عزام وهذه المقالات التي نشرها في مجلتي الرسالة والثقافة وهذه المحاضرات التي ألقاها بالقاهرة والألكندرية للتعريف بشاعرنا الكبير . كل ذلك كان أكثر تأثيرا وأشد فائدة في التعريف بإقبال من الدواوين التي نقلها بعد ذلك إلى العربية وحرص على أن يترجمها — بلغة الشعر . وفي رأينا أن أستاذنا الدكتور عزام قد قام بدورين في هذا الصدد ، دور الوسيط الأدبي الذي عرف أمته العربية بإقبال ، وكان داعية له فيهم ، فكان عزام في ذلك أشبه ما يكون بالأديب الفرنسي الشهير فولتير عزف الفرنسيين بشكسبير (٤) . ولقد نجح عزام نجاحا بالغا في القيام بهذا الدور ، أما الدور الثاني فقد كان دور المترجم ، وهو الدور الذي لم يصب فيه عزام نفس القدر من النجاح الذي أتيح له وهو يقوم بدور الوسيط . ولقد حرص عزام وهو يترجم دواوين إقبال : بياض مشرق — ضرب كليم — أسرار خودي — رموز بن خودي ، حرص عزام على ترجمة الشعر بالشعر ، وهو أمر نجح فيه من الناحية الفنية إلى حد بعيد ، ولكن هذه الأشعار المترجمة تكاد لا تؤثر في نفس قارئها تأثير الشعر الرقيق ، ولا تعطى صورة واضحة لأفكار إقبال ورسالته ، ويغلب فيها رونق اللفظ

(٤) انظر : محمد غنيمي هلال : الأدب المقارن ط . مصر ١٩٦٢
ص ١٣٠ — ١٣١

على عمق المعنى بحيث تغيب المعانى التى أرادها إقبال فى غياهب الألفاظ المنمقة والمصاريع الشعرية المركزة . وشعر إقبال فى للفارسية والأردية على السواء شعر يركز المعنى الواسع فى عبارات موجزة هى أشبه بالكلمات القصار التى يسهل حفظها وتداولها على الألسن ، فإذا ما ترجمنا هذا الشعر إلى شعر عربى ، والشعر العربى كما يعرف يفضل الأيجاز على الإطناب والإسهاب ، فإننا نزيد من تركيز الشعر ، ونغلفه بشئ من الغموض ، يذهب بتأثير الشعر وروعه .

ونحن لا نريد بهذا أن ننقص من شأن المترجم ، الذى عرف بعلمه المهمة وجودة القريحة والإخلاص والمثابرة ، وإنما نريد أن نقول إن ترجمات عزام الشعرية لم تفصح عما يكنه شعر إقبال من أسرار ولم تبين عن قيمته الحقيقية التى تتفق مع الشهرة التى أتاحت لإقبال ، وهى الشهرة التى كان عزلم نفسه هو الذى قام بالدور الرئيسى فى تحقيقها . ولعل هذا هو ما دفع الأديب العربى الكبير الأستاذ على الطنطاوى أن يوجه تداء إلى العلامة الأستاذ أبى الحسن الندوى فى مجلة « المسلمون » التى تصدر فى دمشق ، قائلا له « .. هل لك أن تختار من شعر إقبال مليجعلنا نقتدق طعم أدبه ونلم بطريقته ، ونتجلى أسبغ عظمته فإن كل ما قرأته من كلامه مترجما إلى العربية لم يعرفنا به ، ولم يدلنا عليه .. فهل تضيف يا أبا الحسن إلى ما ترك هذه المأثرة ، فتفتح للعرب كوة على هذه الروضة المحجبة أو تحمل إليهم زهرات منه فيتسمن

بذلك إلى العرب وباكستان وإلى الأدب والإسلام » (٥) .

وجاء أبو الحسن الندوى فنظر في دواوين إقبال وأشعاره التى ترجمها الدكتور عبد الوهاب عزام ونشر بدمشق كتاب « روائع إقبال » سنة ١٩٦٠ ، ولاحظ في مقدمة الكتاب أن حرص عزام على ترجمة شعر إقبال إلى شعر عربى هو الذى أدى إلى هذا الغموض الذى أحاط بأفكار الشاعر بعد ترجمتها إلى العربية شعرا . (٦) والحقيقة أن كتاب « روائع إقبال » للأستاذ أبى الحسن الندوى — كان على ضالة حجمه — إضافة جذيدة للمكتبة العربية بكل ما فى هذه الكلمة من معنى ، فقد استطاع كاتبه فى براعة وبصيرة أن يختار من دواوين إقبال مقتطفات توضح طريقته وأفكاره إلى حد كبير وأن يقدمها فى نثر سهل ميسور دل على تمكنه من اللغتين العربية والفارسية وامتلاكه لخاصيتهما . غير أن هذا الكتاب رغم أهميته لم يكن متداولاً فى مصر على نطاق واسع ، لأنه طبع فى دمشق ، ولذلك حرم منه أغلب المثقفين المصريين ، وربما لم يسمع بعضهم بصوره ، وظلت نسخه نادرة تتلقفها الأيدى .

ولقد جاء كتاب « روائع إقبال » تنويجا للجهود التى بذلها العلماء فى شبه القارة الهندوباكستانية من أجل المساهمة فى تعريف العرب بإقبال ، وقد بدأت هذه الجهود عندما أحس هؤلاء العلماء بالغيظ لأن طاغور أشهر فى الأقطار العربية من إقبال .

(٥) المسلمون ، العدد الثالث المجلد السادس .

(٦) انظر : أبو الحسن الندوى روائع إقبال طبع دمشق ١٩٦٠ .

يقول الأستاذ أبو الحسن الندوي في مقدمته لكتاب « روائع إقبال » : « وكان يغيظنا أن طاغور أشهر في الأقطار العربية من إقبال ، وإعجاب إخواننا العرب والأدباء في مصر وسورية بشعره أكثر ، وكنا نعد ذلك تقصيراً منا في تعريف شعر إقبال ، وكلما رأينا تتويها بشعر طاغور وإطراء له في مجلة عربية — وما أكثر ما كنا نرى ذلك في المجلات العربية — قسوى عزمنا على ترجمة شعر إقبال ، ورأيناه أمانة في أعناقنا » (٧) . وقد أسفرت جهود هؤلاء العلماء في شبه القارة الهندوباكستانية عن صدور مقال للأستاذ مسعود ندوي بعد وفاة إقبال في سنة ١٩٣٨ بمجلة « الفتح » التي كانت تصدر بالقاهرة . وعن عدة محاضرات ألقاها الأستاذ أبو الحسن الندوي في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة في سنة ١٩٥١ ، وقد ضمن الأستاذ أبو الحسن هذه المحاضرات كتابه « روائع إقبال » ، كما أسفرت هذه الجهود عن كتابين آخرين صدرا بالعربية في مصر أولهما كتاب « فلسفة إقبال » الذي ألفه كل من الأستاذ محمد حسن الأعظمي وفضيلة الشيخ الصاوي شعلان ، ونشر بالقاهرة سنة ١٩٥٠ ، وثانيهما كتاب « نظرات جديدة في شعر إقبال » لمؤلفه الدكتور محمد إسماعيل الندوي ، وقد نشر الكتاب في سنة ١٩٦٩ .

وإذا كان المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام قد جانبه التوفيق — إلى حد ما — في ترجمة الشعر بالشعر ، فقد استطاع فضيلة الشيخ الصاوي شعلان بما حباه الله من

شاعرية متدفقة وروح إسلامية حقة ، أن يفصح عن المعانى التى أرادها إقبال كأنه ألهمها هو فى شعر يهتر له الوجدان . ولعل أوضح مثل على ما أقول ترجمته .لقصيدتى ، « شكوى » و « جواب شكوى » و « أنشودة المسلم » ، وترجمته لديوان « بس جه بايد كرد اى اقوام شرق » وهى الترجمة التى صدرت بالقاهرة عام ١٩٧٧م .

وللشيخ الصاوى شعلان طريقة خاصة فى الترجمة يجمع فيها بين الحسنين ، بين الشعر والنثر ، فهو يترجم شعر إقبال نثراً أول الأمر ، ثم ينقله شعراً بعد ذلك فيكون أمام القارئ ترجمتان إحداهما نثرية الأخرى شعرية ، يقرأ القارئ الترجمة النثرية الواضحة أولاً فيتمثل المعانى التى أرادها إقبال بتمامها ، ثم يقرأ الترجمة الشعرية بعد ذلك فيرى هذه المعانى قد لبست ثوب الشعر الجميل . وهذه الطريقة من أفضل الطرق وأشدّها تأثيراً فى نفس القارئ . وقد نشر الأستاذ الصاوى شعلان سيلاً متدفقاً من المقالات التى تتضمن أشعاراً مترجمة بنفس الطريقة فى مجلة « منبر الإسلام » وهى مجلة شهرية يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة .



فى سنة ١٩٥٤ أصدر الدكتور عزام كتاباً بعنوان « محمد إقبال : حياته وفلسفته وشعره » ويشتمل الكتاب على ترجمة منشورة لأجزاء من منظومتى « أسرار خودى » و « رموز بى خودى » ، وفى سنة ١٩٥٥ صدرت الترجمة العربية لكتاب إقبال « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام »

ونظر الأدباء والمثقفون في مصر الى هذين الكتابين نظرة
إكبار وإجلال ، وعدوها مجمعا تجمعت فيه أفكار إقبال
وفلسفته كلها ، فوضعوا الكتابين أمامهم ، واستندوا إليهما في
إصدار أحكامهم عن فكر إقبال وفلسفته ، وقنعوا بالرجوع
إليهما باعتبارهما جامعين شاملين في هذا الصدد . وهذا
يعد - في رأينا - خطأ كبيراً ، ومن هذا الباب جاءت أغلب
الانتقادات التي وجهها العلماء المصريون والعرب إلى إقبال .

ذلك لأن نظرية الذاتية هي الجانب الوحيد الذي عرضه
عزام في كتابه المذكور من فلسفة إقبال ، فبدت هذه النظرية
وكانها كل ما لإقبال من فلسفة ، في حين أن هذه الفلسفة تتطوى
على جوانب كثيرة ومتعددة غير الذاتية ، وما نظرية الذاتية إلا
أساس طوره تطويراً شاملاً بعد ذلك وأقام عليه نظاماً فلسفياً
شامخاً ، كذلك يبين إقبال بنفسه أن ما عرضه من آراء وأفكار
في كتاب « تجديد التفكير الديني » إنما عرضه بأسلوب عقلى
محض قد لا يخلو من تعقيد ، فقال بالفارسية شعراً :

من بطبع عمر خود گفتیم دو حرف
کرده ام بحرین راندر دو ظرف
هرف بیجا بیج و حرف نیش دار
تاکنم عقل و دل مردان شکار
حرف ته داری بانداز فرنگ
نالہ ای مستانه از تار جنک (۸)

لقد كانت منظومة « جاويد نامه » التي لم تكن قد ترجمت

(۸) محمد إقبال : جاويد نامه ، لاهور ۱۹۲۲ ، ص ۲۲۷ .

بعد إلى العربية هي المنظومة التي شرح إقبال فيها بأسلوب شعري وجداني كثيراً من آرائه التي وردت في « تجديد التفكير الديني في الإسلام » ، بل نلاحظ أيضاً أنه عدل عن بعض هذه الآراء وصححها في « جاويد نامه » وهي الآراء التي أخذها عليه بعض العلماء المصريين من أمثال الشيخ عبد العزيز المراغي (٩) ، والدكتور محمد البهي (١٠) ، والدكتور عبد الحليم محمود (١١) .

فلقد كان إقبال يتمتع بشجاعة أدبية نادرة ، وكان لا يتحرج من العدول عن فكره ، ولا يتردد في تصحيح رأى ما دامت التجربة قد أثبتت خطأه . من ذلك مثلاً أنه أشاد بتركيا الحديثة ونهضتها في كتاب « تجديد التفكير الديني » ولكنه ما لبث بعد سنتين تقريباً أن عدل عن هذا الرأي بعد أن تكتشفت له حقيقة الحركة الكمالية ونزوعها إلى تقليد الغرب في نمط الدين ، فشن عليها هجوماً شديداً ونقدها نقداً لاذعاً في « جاويد نامه » على لسان السياسي التركي الكبير « سعيد حليم باشا » . ولكن الدكتور محمد البهي مدير جامعة الأزهر السابق أفاض — دون أن يقرأ « جاويد نامه » — في نقد إقبال على حسن ظنه بالحركة الكمالية (١٢) .

(٩) في تعليقاته على اجتهاد إقبال في تفسير بعض آيات القرآن الكريم .

(١٠) في كتابة الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي .

(١١) في كتابة الإسلام والعقل .

(١٢) انظر محمد البهي : الفكر الإسلامي . . ص ٤٤٢ وما بعدها .

ومغضلا عن أن فكر إقبال يتسهم بالتطور والتجديد
والرونة ، فإن من سماته أنه يوضح نفسه بنفسه ، لفكرته
الخاصة بتطور الإنسانية التي بدت عامضة في « تجديد التفكير
الديني » والتي انتقدتها الدكتور عبد الحليم محمود (١٣) ،
قد وضحت أبعادها تماما في « جاويد نامه » من خلال عرض
إقبال لتطور العقيدة الإنسانية في هلك القمر ، ومن خلال
فكرته الشاملة عن الحياة والموت والخلود التي عرضها على
لسان السلطان الشهيد « تيبو » .

وهكذا نلاحظ أن الدراسات العربية لفكر إقبال كانت
قد توقفت عند مرحلة مبكرة نسبيا من مراحل تطور فلسفته
وآرائه (١٤) ، ولم يجل هذا الغموض أو يعالج هذا القصور
إلا الدراسات الأكاديمية المتخصصة في الجامعات المصرية التي
تمت بعد ذلك .

ولقد دأبت الهيئات الدينية والعلمية والثقافية في مصر
على الاحتفال في كل عام بذكرى وفاته إقبال ، فالأزهر
والجامعات المصرية ووزارة التربي والتعليم (١٥) والمحافل الدينية
والثقافية والسفارة الباكستانية بالقاهرة لا يتركون هذه
المناسبة تمر دون وقفة تأمل وإعجاب بهذا الشاعر الفيلسوف

-
- (١٣) في كتابه الإسلام والعقل ص ١٥٢ وما بعدها .
(١٤) نشر إقبال « جاويد نامه » في سنة ١٩٣٢ . بعد نشر ديواني
الأسرار والرموز بنحو ١٥ عاما .
(١٥) منحت وزارة التربية والتعليم المصرية جائزة البحوث المتأخرة
للأديب الإسلامي الدكتور نجيب الكيلاني عن كتابه : إقبال
الشاعر الناظر في مسابقة عام ١٩٥٧

الذى لا ينضب معينه والذى لا يفتأ شعره يتفتق كل حين
عن كل جديد وعجيب .

ولقد كان اهتمام الجامعات المصرية بالاحتفال بذكرى إقبال (١٦)
حلفرا دفع بعض للدارسين على التخصص في الدراسات
الإقبالية . ولقد بدأت جامعة عين شمس بالقاهرة في هذا
المضمر عندما سجلت فيها في سنة ١٩٦٧ رسالة للحصول على
درجة الدكتوراه في الآداب في موضوع « جاويد نامة » دراسة
تحليلية نقدية ، وكان صاحب هذه الرسالة هو صاحب هذه
السطور الذى نشر كتابا عن نفس الموضوع في سنة ١٩٧٤ .
وفي جامعة القاهرة حصل زميلي وصديقي الدكتور سمير
عبد الحميد على درجة الماجستير Mogester في موضوع
« أرمغان حجاز » لإقبال . وتقدمت الدراسات الإقبالية
في المحافل الأكاديمية المصرية خطوة أخرى ، تنزع إلى عقد
المقارنة بين إقبال وغيره من المفكرين والشعراء الإسلاميين ،
فقد منحت جامعة عين شمس سنة ١٩٧٦ درجة للماجستير في
موضوع « المراج في الآداب الإسلامية » وهي دراسة
اتخذت من « جاويد نامة » لإقبال نموذجا للموضوع . كما

(١٦) يخمس بالذكر ذلك الاحتفال الكبير الذى اقامته جامعة القاهرة
في سنة ١٩٥٦ بذكرى وفاته ، وقد القى صلوة من كبار
الشخصيات المصرية كلمات عن إقبال منهم الدكتور طه
حسين ، والأستاذ عباس العقاد ، والدكتور محمد حسن
هيكل ، والأستاذ أحمد حسن الزيات وقد نشرت سمررة
الباكستان بالقاهرة في السنة نفسها كتابا تضمن كلماتهم في
هذا الاحتفال .

سجلت أخيراً بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة رسالة بقسم الدراسات الفلسفية بعنوان « محمد إقبال والفكر الإسلامى » .



وهكذا تستمر في مصر الدراسات والأبحاث والترجمات لأفكار إقبال دون توقف ، وتتصاعد درجة درجة في سبيل التوصل إلى استيعاب أفكار إقبال وإدراكها ، ونحن نعرف أن مصر هي مركز للدائرة من الإشعاع الثقافي والحضارى في العالم العربى ، فمنها تتوالى التأثيرات وتنتقل إلى مختلف أرجاء هذا العالم العربى ، ومن هنا كان حب سائر العرب قاطبة لإقبال كحب المصريين له سواء بسواء .



ولكن ، قد يحق لنا أن نسائل أنفسنا ، لماذا وجدت دعوة إقبال هذا المدى الواسع في مصر ؟ ولماذا لقيت كل هذه الاستجابة والحماس لدى المصريين ؟ . وقد نستطيع أن نجيب على هذا التساؤل بأن هناك أسباباً عديدة نذكر منها :

أولاً : أن مصر وجدت في دعوة الذاتية (المعروفة لدى إقبال باسم « خودى » طلبتها ورغبتها في تحقيق ذاتها ، كانت مصر عندما بدأت تتعرف على أفكار إقبال تجد في البحث عن مقومات ذاتية لنفسها ، وكانت حركة البحث عن المقومات الذاتية المصرية في مجملها موصولة الأسباب بالإسلام لكنها

كانت تنزع إلى التجديد ، وإلى طرح الأفكار الجامدة ، والاندماج في حياة واقعية تستمد مثلها من الدين الحنيف ، ولذلك وجدت نظرية إقبال عن الذاتية وعن الرجل المؤمن ، أو « مرد مؤمن » ترحيبا واستجابة كبيرة في مصر ، واتخذت أبعادا ظهرت في الحركات الإصلاحية المصرية التي جعلت الدين أساسا لكل إصلاح وتطوير ، كحركة الإخوان المسلمين . فلقد تأثر الإخوان المسلمون أفرادا وجماعة بفكر إقبال عامة محدثي أحد الأصدقاء أن بعض الإخوان كانوا يسمون أبناءهم بهـمـد إقبال ، تيمنا بهذا الاسم وتبركا باسم إقبال ، مع أن إطلاق إقبال على الأولاد لم يكن شائعا في مصر . ولقد رأى الإخوان المسلمون في شعر إقبال نموذجا حيا للشعر الإسلامي الذي يعبر تعبيرا حقيقيا عن دأب المسلم الحق وعن انفعالاته وعن سره ونجواه ، ورأوا أن شعر إقبال — بصورته هذه — شعر لم يتيسر من قبل في الأدب العربي ذاته (١٧) . ولم يقتصر تأثير نظرية الذاتية على مصر وحدها بل ربما امتد هذا التأثير إلى المغرب العربي وكان عاجلا في تكوين نظرية « الأصالة » التي بذت كدعوة سياسية في كل من تونس والجزائر والمغرب .

كما أثرت نظرية الذاتية أيضا في تأسيس نظرية فلسفية جديدة في مصر . هي نظرية « الجوانية » التي أعلنها الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة ، وهي نظرية تعد في مجملها امتدادا لنظرية الذاتية عند إقبال .

(١٧) انظر محمد قطب : منهج الدين الإسلامي ، ص ٧ — ١٢ .

والشيء الذى جعل لفكرة الذاتية عند إقبال قيمة كبيرة فى مصر هو أنها لم تكن فكرة نظرية محسب ، بل تمخضت عن واقع عملى رائع يتمثل فى حولة باكستان الإسلامية ، التى لفقت أنظار المصريين وبهرتهم باعتبارها نموذجا قوميا لدولة حديثة تقوم على أسس إسلامية . وبينت أن ما كان يزعم الزاعمون بأنه صعب التحقيق أصبح أمرا ممكنا عمليا وواقعيا لا مراء فيه .

ثانيا أن دعوة إقبال كانت دعوة فريدة من نوعها ، مضادة لكل الأفكار البراقة التى كان الناس يتحمسون لها فى مصر باسم التجديد والنهضة . فلقد تحمس المصريون تحمسا شديدا لفكرة الوطنية ، وأعجبوا فى أول الأمر بالحركة الكمالية ، وظلوا رجا من الزمن ينظرون إلى كمال أتاتورك باعتباره بطلا إسلاميا ومحررا وطنيا وظلوا يعلقون صوره فى منازلهم وينظرون إليه فى إجلال وإكبار (١٨) ، قبل أن يكتشفوا إقبالا .

وربما لم تكن فكرة العلمانية فى الحكم أو فصل الدين عن الدولة — وهى الفكرة التى طبقها كمال أتاتورك بعد أن استتب له الأمر فى تركيا ، ربما لم تكن هذه الفكرة واردة فى أذهان المصريين ، الذين لا يتصور معظمهم — حتى وقتنا هذا — أن تقوم دولة بغير دين ، وحيث يوجد الأزهر القلعة المنيعة التى حافظت على الدين وعلى نفوذه لدى الحكام ولدى الشعب

(١٨) انظر حديث الرئيس محمد أنور السادات فى التليفزيون بمناسبة الاحتفال بثورة التصحيح ، جريدة الاهرام ١٦ مايو سنة ١٩٧٧ .

طوال ألف سنة ولذلك حظيت الحركة الوطنية في مصر بمساندة الأزهر ، ولم يكن شبح العثمانية يتراءى أمام المصريين في حركتهم الوطنية ، لأن الحركة الوطنية كانت مرتبطة عندهم بالدين وبطرد المستعمرين الأجانب من البلاد ، ولم تكن هذه الحركة تتطوى عندهم على مفهوم الأثرة القومية أو مفهوم التعصب المقوت . ولعل هذا هو السر في تمسك المصريين ردحا من الزمن باحترامهم لكمال أتاتورك . ولكن دعوة إقبال إلى نبذ الوطنية الضيقة وإلى نبذ العلمانية ، وإدانته للحركة الكمالية قد لفتت أنظار المصريين إلى مضار الحماس الشديد للوطنية .

ثالثا جاءت دعوة إقبال إلى مصر لتساعد في وقف تيار الحركة الثقافية التي قالت بأن مصر تنتمي في ثقافتها وحضارتها إلى الثقافة الإغريقية وإلى الحضارة اليونانية ، وأنها أقرب إلى أوروبا ولا شأن لها بآسيا وأفريقيا . وكانت هذه الحركة الثقافية قد ازدهرت في مصر بتأثير دعاوى الاستشراق الأوربي التي أثرت في عقلية عدد من الدارسين المصريين في أوروبا ، فعادوا إلى وطنهم يبشرون بهذه الدعاوى بأساليب مستحدثة ، مما جعل حركتهم تنتشر وتتوسع بفضل تشجيع المستعمرين الإنجليز ، وبسبب فقدان علماء المسلمين للوسائل الفعالة للرد على هذه الدعاوى .

ولا نقول إن دعوة إقبال كانت ذات أثر مباشر في هذا الأمر وإنما جاءت دعوة إقبال مساندة قوية للاتجاه الإسلامي ، فلقد ساهمت هذه الدعوة في تصحيح مسار الثقافة في مصر ،

ويدت دعوة إقبال في هذا المجال أشبه ما تكون بدعوة السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده دعوة إصلاحية بالدرجة الأولى . يقول الأديب المصري المعروف المرحوم الأستاذ أحمد حسن الزيات (١٩) « وما علمنا من آراء إقبال في الإسلام والمسلمين يحطه محل الزعيم المصلح » ولقد تمكن الاتجاه الثقافي الإسلامي أن يسترد مكانته من جديد ، ورجع بعض أقطاب الحركة اليونانية عن دعاوهم ، بل وأشادوا بفكر إقبال وأصالته الإسلامية ، وكان منهم المرحوم الدكتور طه حسين الذي اشترك بعد ذلك في سنة ١٩٥٦ في الاحتفال بذكرى إقبال وألقى كلمة قال فيها إن إقبالا « رفع مجد الأدب الإسلامية إلى الذروة ، وفرض هذا المجد الأدبي الإسلامي على الزمان » (٢٠) .

رابعا : كانت الأوساط الأدبية والفنية في مصر تقتدر إلى نظرية قائمة بذاتها في النقد الأدبي والفني ، نظرية تستمد مثلها من الإسلام وتعاليمة ، ومن روح الشرق ، وجاءت أشعار إقبال وآراؤه لتسد هذه الثغرة ، ولتؤسس نظرية في الفن تربط الفن بالقوة كما يرتبط الجلال بالجمال ، كما يقول إقبال . والواقع أن كل من كتبوا عن معايير الأدب الإسلامي وعن مقاييس الفن الإسلامي ومناهجه قد أفادوا من نظرية إقبال في الفن ، ومن بين من حاولوا أخيرا وضع أسس لمنهج إسلامي في الفن الأستاذ محمد قطب الذي ألف كتابا بعنوان « منهج

(١٩) محمد إقبال : لصفوة من كبار الكتاب ، مصر ١٩٥٦ ، ص ٦٥ .

(٢٠) أيضا ، ص ١٧ .

الفن الإسلامي» خصص فيه فصلا للحديث عن إقبال ومذهبه في الشعر .

وفي المجال الأدبي نشرت بعض المقالات للمقارنة بين إقبال وبعض الشعراء العرب المعاصرين ، مثال ذلك المقارنة التي عقدها الأستاذ فتحي رضوان في عدة مقالات بهجته الشعر بين أمير الشعراء أحمد شوقي ومحمد إقبال ، ومن شأن هذه المقارنات أن تقيّد في استخلاص موازين جديدة للنقد الأدبي تخدم الاتجاه الذي دعا إليه إقبال وحث عليه . ولا شك أن أشعار إقبال وطريقته قد تركت آثارا ملموسة في عدد من الكتاب الذين يلتزمون الاتجاه الاسلامي في مصر . ونذكر هنا على سبيل المثال الصحفي والأديب الكبير الأستاذ أحمد بهجت الذي نشر طوال شهر رمضان ١٣٩٧ في جريدة « الأهرام » المصرية سلسلة أدبية عن رحلة تخيل أنه قام فيها بزيارة للجنة وزيارة للنار ، وقد بدأ بوضوح أن الأستاذ أحمد بهجت متأثر بإقبال وبمنظومته « جاويد نامه » ، وهي المنظومة التي كان الأستاذ بهجت قد كتب عنها مقالا مستقيضا في « الأهرام » أيضا في سنة ١٩٧٥ بعد نشر الترجمة العربية للمنظومة .

وبعد ، قد كانت هذه الأسباب وغيرها ، هي التي جعلت إقبالا ودعوته يلقيان هذا الترحيب الواسع وهذه الاستجابة القوية في مصر ، وبالتالي في العالم العربي بأسره .



الوطن عند السيد جمال الدين

المشهور بالأفغانى ***

لم يختلف الناس حول شخصية من الشخصيات عذر
اختلافهم في نسبة السيد جمال الدين وفي موطنه فهو جمال
الدين الأفغانى عند البعض والأسد آبادى الإيرانى عند
البعض الآخر ، بينما ينظر إليه أناس على أنه تركى من
إستببول .

ولقد كان هذا الاختلاف سببا في وجود أشكال عديدة لاسم
هذا الرجل العبقري الفذ ، قد تصل إلى أربعة عشر شكلا ،
فهو يسمى : جمال ، وجمال الدين ، وجمال الدين الاستببولى ،
وجمال الدين الأسد آبادى ، وجمال الدين الحسينى ، وجمال
الدين الحسينى الإستببولى ، وجمال الدين الحسينى الأفغانى
الكابلى ، وجمال الدين الحسينى الأفغانى ، وجمال الدين
الحسينى الرومى ، وجمال الدين الحسينى الطوسى ، وجمال
الدين الحسينى الكابلى ، وجمال الدين السعد آبادى (١) .
وغير ذلك من الأشكال التى إن دلت على شيء فأنما تدل على أن

*** نشر هذا المقال بمجلة « الفكر الإسلامى » التى تصدر
في طهران ، العدد ٣٥ - ٣٦ ، السنة السادسة ، ١٣٩٧ هـ .
(١) انظر مهدوى وايرج افشار : مجموعة اسناد ومدارك جنب
نشدۀ دربارہ سيد جمال الدين مشهور به افغانى ، تهران ١٣٣٢ هـ .
ش . ص ١٠٨ -

السيد جمال الدين منسوب إلى أكثر من بلد ، فهو منسوب إلى تركيا ، وإلى إيران ، وإلى أفغانستان ، بل هو ينتسب إلى أكثر من مدينة في البلد الواحد .

حقا ، لقد طاب للسيد جمال الدين أن يشتهر بالأفغانى ، لكنه أكد بصورة عملية وبتقلاته الكثيرة في بلدان العالم الإسلامى وفى أوروبا وآسيا ، أنه إنسان لا يحده وطن ولا يحتويه مكان ، وأن العالم كله من شرق وغرب وطن له .

وكان حريصا على أن يلقب بالسيد للدلالة على كونه ينتمى إلى تلك العترة المظاهرة التى تصل فى نهايتها إلى أهل بيت رسول الله ﷺ ، ولكى يؤكد أنه فوق الخلافات المذهبية وأنه إنما يستمد عقيدته ومذهبه من مصدر الإلهام المتجدد على الدوام ، من القرآن الكريم ، ومن سيرة جده المصطفى عليه الصلاة والسلام .

لم يكن السيد جمال الدين الذى وقف حياته على إيقاظ الأمة الإسلامية ، وعلى إحكام وسائل الربط بين شعوبها ، معنيا بالتجزئة والتفرقة فكانت غلبته بالوحدة والشمول . يقول هو عن نفسه : « لقد جمعت ما تفرق من الفكر ، ولمست شعث التصور ، ونظرت إلى الشرق وأهله ... وهكذا كل صقع ودولة من دول الإسلام وما آل إليه أمرهم بالشرق الشرق ، فخصمت جهاز دماغى لتشخيص دائه وتحرى دوائه ، فوجدت أفتل داء ، انقسام أهله وتششت آرائهم ، واختلافهم على الاقتصاد

وانتقادهم على الاختلاف ، فحملت على توحيد كلمتهم ...
الخ « (٢) »

والسيد جمال الدين إلى جانب سعيه نحو الوحدة الإسلامية لم تكن تهمه الأوطان قدر ما كان يهمه الإنسان ، وقدر ما كانت تهمه صياغة الإنسان . فعندما قدم السيد جمال الدين إلى مصر أقبل إقبال السحاب على الأرض المستعدة ما لبثت بعد أن نزل المطر أن أنبتت نباتا حسنا أخذ يتكاثر شيئا فشيئا حتى ملأ جنبات وادي النيل . لقد كان هناك عند قدوم الأفغانى إلى مصر عدد من الشغبالب الباحث عن الحقيقة ، التولى إلى المعرفة ، يحس في نفسه بتمطش لا يجد من يرويه وحزن لا يجد من يسلية ، فلما جاء السيد وجدوا فيه طلبتهم ، فأنسوا إليه ، والتقوا حوله ، ووثقوا فيه ، وأسلموا جناتهم له ، فصاغ منهم رجالا يندبر أن يأتى بمثلهم الزمان .

يقول الشيخ محمد عبده في مقدمة رسالة بعث بها إلى السيد جمال الدين بعد خروجه من مصر : « ... ضمنتنا بيدك ، وأفضت على موادنا صورها الكمالية ، وأنشأتنا في أحسن تقويم ، فبك عرفنا أنفسنا وبك عرفناك ، وبك عرفنا العالم أجمعين » . كان همه منصرفا إذن إلى صياغة الإنسان وتربية جيل جديد ، جيل يمضى — كما يقول الشيخ محمد عبده — على مقتضى منهج السيد جمال الدين : « سعي في الخير ، وإعلاء لكلمة الحق ، وتأييدا لشوكة الحكمة وسلطان الفضيلة » (٤) .

(٢) خاطرات جمال الدين لمحمد باشا المخزومي

(٣) مجبوعة اسناد ومدارك ... تصوير ١٢٢

(٤) أيضا .

أما مسألة الانتساب إلى وطن من الأوطان فلم تشغل
بالسيد جمال الدين كثيرا ، فالعالم كله وطن له ، لأنه إنسان ،
والإنسان هو سيد المكان ، وليس المكان سيد للإنسان .

ولقد فهم السيد رسالته « وما تتطلب من جهاد » ، ما
تقتضيه من أعباء ، فلم يرتبط بأسرة ، ولم يستعبده مال ،
وعاش لأفكاره ومبادئه ، تكفيه أكلة واحدة في اليوم كله « (٥) .
ويروى محمد باشا المخزومي في كتابه « خاطرات جمال الدين »
أن السلطان العثماني عبد الحميد استدعى السيد إلى الآستانه
سنة ١٨٩٢ ، فوصل إليها وكان في انتظاره الياور السلطاني ،
فسأله : أين صناديقك أيها السيد ؟ فقال : ليس معي غير صناديق
التياب وصناديق الكتب ، فقال الياور : حسنا ، أين هي ؟ فقال
السيد : صناديق الكتب هنا (وأشار إلى صدره) ، وصناديق
التياب هنا (وأشار إلى جيبه) . وقد قال : « كنت أول
عهدى استحب جبة ثانية ، ولكن لما توالى النفي ضرت : استقل
للجبة الثانية فأترك التي على إلى أن تخلق (يعنى إلى تبلى)
فاستبدل بها غيرها » .

وهكذا لم يربط السيد جمال الدين نفسه بشيء من متاع
الدنيا حتى يكون حراً طليقاً لا تقيد قيود أو تبعه حدود . يقول
الشيخ عبد القادر المغربي أحد تلاميذة السيد في كتاب أصدره
بعنوان « جمال الدين الأفغاني — ذكريات وأحاديث » كان
السلطان العثماني يريد أن يجعل الآستانه وطناً للسيد ، ولكن

(٥) أحمد أمين : زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، طبع مصر
سنة ١٩٣٨ ، ص ٦٢

كان هذا أمر لا محصل له في نظر السيد جمال الدين : « لأن الإسلام بطبيعته يعلم بأن بلاد الإسلام مهما اتسعت رقعتها ، وترامت أطرافها ، تكون كل قرية أوبقعة منها وطناً للمسلم الذي ينزلها ، فأهلها إخوته ، وحكومتها حكومته ، ويعنيه من أمرها مايعنى سكانها أنفسهم ، فله أن يشتغل بسياستها ، وينقد حكّامها ، ويرفع صوته بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيها ، وهذا ماكان من جمال الدين طول حياته التي عاشها : فقد كان أفغانياً في الأفغان ، إيرانياً في إيران ، هندياً في الهند ، حجازياً مصرياً في الحجاز ومصر ، تركياً في بلاد الترك . وكان إذا سئل السيد عن وطنه أجاب : « ليس لى وطن على أنه لاوطن اليوم للمسلمين » ، يشير بهذا إلى أنهم غرباء في أوطانهم مادام الأجانب فسيطرين ، لاجرم أن شيخنا الأفغانى كان في حياته وجولاته في بلاد الإسلام رمزاً قائماً بنفسه إلى وحدة الممالك الاسلامية ، وأن سكانها شعب واحد ، يعيشون في وطن واحد » (٦) .

ولقد أدرك المفكر الاسلامى الكبير محمد إقبال هذا الجانب الإنسانى في دعوة السيد جمال الدين الإصلاحية ، فنظم فيه أشعاراً جميلة رائعة أحاطت بفكر الأفغانى وجمعت أطرافه ، وقد نظم إقبال هذه الأشعار في مشهد من مشاهد منظومته الفارسية « جاويد نامه » ، حيث تخيل نفسه وهو يلتقى بالسيد جمال الدين ، فيحدثه السيد عن روح الإسلام العالمية ، وعن

(٦) عبد القادر المغربي : جمال الدين الأفغانى ، ذكريات وأحاديث ، طبع مصر ، ٥٢

المخاطر التي تتطوى عليها ظاهرة الوطنية ، وعن أنها ظاهرة
دخيلة على المسلمين أتت إليهم من الغرب ، يقول جمال الدين
لإقبال : « إن سادة الغرب ، وكلهم مكر وخداع ، علموا
المسلمين البعد عن الدين ، وعن روحه العالمية » .

ويقول « إن الغربيين يفكرون في المركزية ، ويسعون نحو
الوحدة ، ولكنكم — معشر المسلمين — تفكرون في الانقسام
والتجزؤ . قل لي بربك . . . ما معنى الشام وفلسطين
والعراق ؟ ليس لهذه المناطق معنى إلا في الحضيرة الإسلامية ،
فليس ثمة اختلاف بين شعوبها . فلو كان في مقدورك أن تميز
بين الخير والشر ، لاربطت قلبك بالطوب والحجر والأجر » .

« ما الدين ؟ هو السمو عن وجه التراب ، والتعالى على
الماديات ، لكي يتعرف الإنسان على ما بين جوانحه من روح
ظاهرة. بريئة من أوضار المادة » .

« إن من قال « هو الله » لا يحتويه هذا النظام
الكوني. ذو الأبعاد . فالروح لا تحتويها الجهات ، والرجل الحر
بمناى عن كل قيد » .

« إن الرجل الحريز صائحا من التراب المظلم ،
والصقر لا يليق به أن يكون فاراً » .

إذ أن المؤمن ينفر بفطرته من الملائق المادية ، ولا يقضى
حياته في الجحور كالقتران وإنما يخلق عاليا في السماء شأنه
شأن الصقور ، لا تحده حدود .

يواصل الأفغاني حديثه إلى إقبال عن الوطنية ، بموضحا

أنه بذلك لا ينأى بطرح محبة الوطن ، ولا يدعو إلى التخلي عن الدفاع عنه والذود عن حياضه ، فهذا شيء أبعد ما يكون عن مقصده ، إنما هو يتحدث عن الوطنية فحسب باعتبارها نظرية للحياة قائمة بذاتها . فيقول : « سأحدثك عن تلك القبضة من التراب التي سميتها الوطن ، أو ما يقال عنه مصر وإيران واليمن . إن هناك علاقة بين الشعب والوطن ، فمن تربته نما هذا الشعب . لكذلك إذا حققت النظر في هذه العلاقة فستجد أن ثمت حقيقة أدق من الشعرة . ولأضرب لك مثلاً يسيراً بالشمس . فزعم أن الشمس تشرق من المشرق ، مجلية نفسها في جراءة وتالق ، فإنها تظل تتوهج وتحترق ، بما فيها من نار داخلية ، حتى تفر من قيد المشرق والمغرب ، وتقف في كبد السماء عند انتصاف النهار ، فتصبح لاشرقية ولا غربية » .

« إنها بزغت من مشرقها ثملة بالتجلي ، لكنها ظلت تواصل سيرها الحثيث إلى أن استولت على الآفاق كلها عند انتصاف النهار ، وسيطرت من عل على الشرق والغرب . ففطرة الشمس إذن بريئة عن الشرق وعن الغرب ، برغم كونها « مشرقية » على سبيل النسبة » (٧) .

كذلك كان السيد جمال الدين ، منسوباً إلى وطن من الأوطان الإسلامية ، لكن فطرته كانت كقطرة الشمس لا هي شرقية ولا هي غربية ، وإنما عالمية ، وقد كان العالم كله وطناً له .

(٧) محمد إقبال : رسالة الخلود (جاويد نامه) ترجمة ، ترجمة الدكتور محمد السيد جمال الدين ، طبع مصر ١٩٧٤ ، ص ١٤٠ - ١٤٤

سعيد حليم باننا وآراؤه في إصلاح

المجتمع الإسلامي في العصر الحديث *

هو علم من أعلام الفكر الإسلامي ، جمع في نفسه وفي سيرة حياته الكثير من المفارقات :

فلقد كان أميراً ملكياً ، غير أنه كان يشعر بمشاعر الفئات الكادحة ، وينتمى إلى الطبقة المستتيرة في المجتمع ، ويتحرق وجدانه لما على أحوال أمته الإسلامية .

وكان في حياته ملء السمع والبصر ، ولكنه ما إن مات حتى انطوى في غياهب النسيان .

وكم أجهد نفسه لكي يقدم — على أساس من تجاربه السياسية والاجتماعية والثقافية — فكراً نافعا لأمته ، لكن أمته قابلت فكره بالتجاهل والإعراض .

ولطالما دبر آراءه الإصلاحية ببلغته التركية ، لكن هذه الآراء الإصلاحية لم يقبض لها أن تنتشر وتذيع إلا عندما دونت باللغات الأوروبية .

* التي هذا البحث في « الحلقة العلمية للدراسات الإسلامية في ذكرى المرحوم الأستاذ محمد أحسان عبد العزيز » ، بجامعة مين شمس بالقاهرة — جمادى الثانية ١٤٠٥ هـ (مارس ١٩٨٥م)

ولقد عد العالم الإسلامي كله وطناً له ، ولكنه ما مات وما دفن إلا في أوروبا . وأوقف حياته كلها على الخلافة بنهذ التعصب ، لكنه لقي حتفه على يد المتعصبين الأرمن في روما . ذلكم هو السياسي التركي الفذ سعيد حليم باشا ولد في استانبول سنة ١٨٥٦ ، أبوه إبراهيم حليم الابن الثاني لجد على باشا مؤسس الأسرة الخديوية في مصر ولقد قضى الشطر الأول من حياته في مصر ثم انتقل إلى تركيا حيث ترقى إلى أن أصبح وزيراً للسلطان عبد الحميد ، ولكن السلطان ما لبث أن عزله ، فعاد إلى مصر سنة ١٩٠٥ ، ثم سافر من جديد إلى استانبول سنة ١٩٠٨ حيث أخذ ينادى بالإصلاح الديني ، وفي سنة ١٩١١ عين قنصلاً للدولة ، ثم عهد إليه بوزارة الخارجية ، وعندما احتلت الجيوش البريطانية استانبول سنة ١٩١٩ ألقت القبض على سعيد حليم . ونفى إلى جزيرة مالطة ، ثم عاد الإنجليز فأطلقوا سراحه بعد عام ، واختار الإقامة في روما . وفي ٦ ديسمبر سنة ١٩٢١ أطلق أرمني متعصب النار عليه فأرداه قتيلاً في العاصمة الإيطالية .

وقد نشر سعيد حليم أفكاره الإصلاحية — فيما نعرف — في ثلاثة أعمال :

الأول : كتاب باللغة التركية بعنوان « بحر انلرمز » — أي أزماقتا — ونشر في استانبول بين عامي ١٣٣٥ و ١٣٣٨ هـ ، ١٩١٩ — ١٩١٩ م .

الثاني : مقال باللغة التركية بعنوان : « اسلاملاشمق »

أى الجامعة الإسلامية ، ونشر لأول مرة سنة ١٣٣٧ هـ -
(١٩١٨ م) (١) •

كان ثالث أعماله وآخرها ذلك المقال الهام الذى أعده فى
منفى الاختيارى بالعاصمة الإيطالية ، ونشر باللغة الفرنسية
بعتوان « إصلاح المجتمع الإسلامى » فى مجلة كانت واسعة
الانتشار فى ذلك الحين هى مجلة *l'orient et l'occident*
أى الشرق والغرب ، وقد نشر هذا المقال فى سنة ١٩٢١ قبل
بضعة أسابيع من اغتياله فى روما • وينطوى هذا المقال على
أهمية كبرى ، اذ يشتمل على مجمل للأفكار الإصلاحية التى
نادى بها فى أعماله السابقة ، وبخاصة « إسلاماشقى » وقام
أحد الباحثين الهنود بعد نشر المقال ببضع سنين بترجمته إلى
الإنجليزية ونشره فى عدد أبريل سنة ١٩٣٧ م من مجلة
« الثقافة الإسلامية » التى تصدر فى الهند •

وقد أثار هذا المقال اهتمام الناس فى الشرق والغرب
بفكر سعيد حلیم ، لا سيما وأن المقال دق ناقوس الخطير
فى وقت مبكر قبل أن تتم السيطرة الكاملة لمصطفى كمال على
مقدورات الأمور فى الدولة العثمانية ، بل قبل إلغائه الخلافة
بنحو عام أو يزيد ، وهو الإلغاء الذى تداعت بعده الأحداث
مبتعدة بتركيا عن المسار الإسلامى بسرعة هائلة وخطوات
ثابتة حتى انتهى الأمر فى بضع سنين إلى إزالة كل أثر للدين
وتهديد كل رائحة للإسلام من الحياة العلمية فى البلاد ، وشيخ
دستور سنة ١٩٢٨ ليعطن فى وضوح قاطع أن الجمهورية

(١) تم نشره مرة أخرى مع بحر أنلرمز ، سنة ١٣٣٨ هـ •

للتركية دولة علمانية قلباً وقالباً ، وأن الدين لم يعد له مكان في توجيه الشؤون العامة للأتراك .

وعندما أطلق سعيد خليل صيحته محذراً من الخطر الذي يحيق بالإسلام في تركيا لم يكن أحد من الناس — الشرق والغرب على السواء — يظن أن هناك خطراً حقيقياً يترصد بالإسلام في الدولة العلية التي طالما رفعت رأيتها وانضوت تحت لوائه واستلهمت روحه في الفكر والعمل جميعاً ، وإنما كان مبلغ علم الناس عنحدث أن الأحداث الهائلة الدائرة في تركيا بعد الحرب العالمية الأولى إنما تدل على أن الأتراك يعملون في همة ونشاط على تجديد أنظمتهم السياسية ، وتطوير مؤسساتهم الوطنية ، وأن تركيا تتفرض عن نفسها سباب العقائد الجامدة ، وتستيقظ من الرقاد الفكري وأنها تتأدى بحقها في الحرية الفعلية ، وتتقل من المعالم المثالي إلى العالم الواقعي ، تلك النقلة التي تستبج كفاحاً مريراً في ميدان العقل والأخلاق (٢) ، ولكن ذلك كله يتم في الإطار الإسلامي ، ووفق ما تسمح به شريعة الإسلام .

ولذلك نجد مفكراً إسلامياً كبيراً كالشاعر العلامة محمد إقبال ينشر في يولية سنة ١٩٢٢ — أي بعد صدور المقال المذكور بالفرنسية لسعيد خليل باشا (٣) قصيدة عصماء نظمها بالفارسية بعنوان « خطاب إلى مصطفى كمال باشا أيده الله » ،

(٢) انظر : محمد إقبال : تجريد التفكير الديني في الإسلام ، الترجمة العربية لعباس محمود ، مصر ١٩٥٥م ، ص ١٨٠ .
(٣) لم يكن إقبال قد اطلع بعد — فيما يبدو — على ذلك المقال .

مزجى فيها مديحا عذبا لمصطفى كمال الذى يستلهم روح
 الصحراء العربية والفتوة الإسلامية فى أعماله وخطواته (٤) .
 كما نجد أمير الشعراء العرب أحمد شوقى ينظم قصيدة —
 فى الفترة نفسها ، أى حوالى سنة ١٩٢٢ — يشبه فيها
 مصطفى كمال ، بعد انتصاره على اليونان ، بكبار صحابة
 الرسول — ﷺ — وبصلاح الدين الأيوبي — ويشبه انتصاره
 على اليونان بانتصار المسلمين فى بدر ، يقول شوقى :

الله أكبركم فى الفتح من عجب

يا خالد الترك جدد خالد العرب
 هضفت حرب الصلاحيين فى زمن
 فيه القتال بلا شترع ولا أدب

يوم كيدر فخيّل الله راقصة
 على الصميد ، وخیل الله فى السحب

تحية أيها الغازي وتهنئة
 بآية الفتح تبقى آية الحقب (٥)

أجل ، لم تذهب الخيالات والظنون بقيادة الرأى والفكر

(٤) راجع : محمد إقبال ، بياض مشرق ، طبع لاهور ١٩٤٨ ،
 ص ١٦١ .

(٥) انظر : على خسون : تاريخ الدولة العثمانية وعلاقاتها
 الخارجية ، دمشق ١٤٠٢ هـ (١٩٨٢ م) — ص ٢٦٨ ،
 ٢٦٩

في سائر أرجاء العالم الإسلامي إلى أن الأمور في تركيا
يستؤول إلى ما آلت إليه بالفعل بعد بضع سنين من اطرأح
تام للدين الحنيف .

غير أن سعيد حليم كان يرقب بعينته النافذة وعقله
الثاقب وتجربته الطويلة في عالمي الفكر والسياسة — تطوّر
الأحداث ويتوقع النتائج التي يمكن أن تتمخض عنها ،
ولطالما جهر بأرائه عندما كان يتزعم حركة الإصلاح الديني
في تركيا ، وهي الحركة التي كانت تمثل تيارا بارزا في الحياة
السياسية والاجتماعية في تلك الحقبة ، ولقد نما في تركيا نوعان
رئيسيان من التفكير السياسي تمثلهما الحركة الوطنية ،
وحركة الإصلاح الديني .

كانت الحركة الوطنية تجعل الاعتبار الأول للدولة لا
للدين ، ولم يكن للدين — من حيث هو دين — في نظر مفكري
هذه الحركة وظيفة قائمة بذاتها ، بل كانوا يرون أن الدولة
هي العامل الجوهرى في حياة الأمة ، وأصروا على الفصل بين
السلطة الدينية والسلطة المدنية . بينما كانت حركة الإصلاح
الديني — بزعامة سعيد حليم — ترى أن الوضع الأساسى في
الإسلام إنما هو تنسيق يجمع بين المثالية والواقعية (٦)
أو بين النظرية والتطبيق ، وأن الدين الإسلامى دستور كامل
ينظم مختلفاً أوجه النشاط البشرى عقائدية كانت أو حضارية

(٦) انظر : تجديد التفكير الدينى ، ص ١٧٩ ، وإسلامنا مشرق ،
ص ١٤٨ .

أو أخلاقية أو اجتماعية ، ويجمع بين أعطائه كل شعب الحياة الاجتماعية وللغردية ، أى أنه لا سبيل فى رأى هذه الحركة الإصلاحية إلى الفصل بين الدين والدولة .

وهكذا بدأ الاتجاهان متعارضين ، وما لبثت تركيا — بعد أن مزقتها الحروب المتواصلة — إبان الحرب العالمية الأولى وبعدها — أن نهضت من جديد واستطاعت أن تلقن المعتدين عليها درساً لا ينسى خلال عامى ١٩٢١ ، ١٩٢٢ وتفرغ ولاية الأمور فيها إلى ترتيب أمور البلاد من الداخل ، واستعادة المجد التالذ ولكن بدأ لسعيد حليم حينذاك أن هناك اتجاهاً من جانب السلطة الجديدة إلى تغليب اللادينية والأخذ بفكرة الدولة العلمانية . ومن ثم عاود نشر آرائه السابقة فى ثوب جديد حيث صاغها فى مقال باللغة الفرنسية — أوسع اللغات الدولية إنتشاراً فى ذلك الحين — لعل آرائه تلقى صدًى وقبولاً أوسع ، ويتاج لها أن توقفه هذا التيار الجارف نحو اللادينية فى بلاده .



علينا الآن أن نستعرض فى عجلة آراء سعيد حليم فى الإصلاح الدينى كما وردت فى مقالته « إسلاملاشمق »
« وإصلاح المجتمع الإسلامى » .

ولقد لسنا فيما سبق كيف آمن سعيد حليم بصلاحية

الدين الإسلامى وقدرته على معالجة مشكلات الحياة كلها فى
تناسق وتوافق كاملين .

فالشريعة الإسلامية هى « خلاصة الحقائق الفطرية التى
انكشفت بالوحى على سيد العالمين - محمد ﷺ - ومن ثم
كان مفهوم الشريعة هو المطابقة بين قوانين الحياة الاجتماعية » .
وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية من شأنه أن يقيم أنس
الحرية الحقيقية والمساواة والإخاء ، وتتجلى فيها أعلى
أشكال الحضارة وأفضلها . « إن نهضة الأمة إنما تكمن فى
التمسك بمبادئ الإسلام » (٧) لكن هناك شرطاً يضمه
سعيد حليم فى هذا الصدد يقوم على الفهم السليم لمبادئ
الشريعة ، وفتح باب الاجتهاد من جديد .

فإن الأمة الإسلامية لم تتجه بخطى سريعة نحو
الانحطاط إلا عندما تخطت فى فهم عقائدها فهماً صحيحاً
وتوقفت عن الموازنة بين الأحكام الشرعية ومتطلبات التطور ،
ومن ثم لم يكن هناك سبب لانحطاطها سوى أنها لم تعد
تؤدى فرائضها الدينية على وجهها الصحيح ، ومن ثم حرمت
من القبول .

ويحاول سعيد حليم أن يرد الأمور إلى أصولها
الصحيحة ، لأن الفساد الاجتماعى - فى رأى هذا المفكر البعيد
النظر - سلسلة مترابطة الأجزاء متماسكة الحلقات ، كل حلقة

(٧) إسلام لاشئق ، ص ١٤٦

عنهما تنقش إلى الأخرى ، ومبدأ الفساد عنده قائم على الجهل ، « فلقد مضى زمن طويل على الأمة الإسلامية منذ أن أخرجت من حياتها الدراسة العلمية الجادة والتجربة العملية . وفي المقابل حاز أولئك الذين اعتمدوا على التجربة العملية القوة المادية فأصبح المسلمون عبيدا لهم للأسباب الآتية :

(أ) ظهور الاضمحلال السياسي بسبب نقش الجهل .

(ب) انتشار الخراب في الأحوال المادية بسبب الاضمحلال السياسي .

(ج) أدى هذا الخراب إلى إفلاس مادي واضح .

(د) يعد الإفلاس أساس العيوب الأخلاقية ، كما قال النبي ﷺ - « كاد الفقر أن يكون كفرا » .

ولكن يتخلص المسلمون من الانحطاط المادي والاقتصادي ، وحتى لا يمدوا يد السؤال لغيرهم ، لابد لهم من العودة إلى الطريق الصحيح ، وهو العناية بالعلوم والفنون العصرية ، والمساهمة إلى تحصيلها في أقل وقت ممكن .

ويجب التحوط والحذر الشديد عند نقل العلوم العصرية من أهل الغرب حتى لا ننقل معها حضارتهم ، أو نستبدل

بنظننا المعيشية والاقتصادية القائمة على أصول الفقه اله صحيح
وعلى أساس القرآن والسنة - أسلوبهم في الحياة .

وإذا كان من الضروري على المسلمين أن يتعلموا من الغرب
علوم وطرائقه في التجربة والبحث ، فليس لهم أن يختاروا
المبادئ الاجتماعية أو الأصول الأخلاقية لأوروبا ، أو يفضلوها
على الشريعة الإسلامية ، فالقوانين الغربية قد وضعت على
أساس من التميز والتعالى ، بينما الأساس الذي بنيت عليه
الشريعة الإسلامية هو الإخاء . والأولى بنا - نحن معشر
المسلمين - أن نعمل على تنفيذ مبادئ شريعتنا بدلا من أن
ننصرف عنها إلى غيرها .

والحق أن البون شاسع بين الفكر الإسلامي والحضارة
الغربية ، فالفرق بين العالم المسيحي والعالم الإسلامي في
الأفكار والخيالات ، والمقاصد والرغبات ، وفي التدابير الخروبية
هو نفسه الفرق بين روما ومكة المكرمة .

ويعتقد سعيد حليم أن القوميات المحلية والدعوات
الوطنية من أعداء الإسلام فليس للإسلام وطن معين
ينسب إليه « بل إن وطن الإسلام هو الموضع الذي تيسود
فيه الشريعة » (٨) . والأثرة القومية عنده ليست إلا صورة

Bernard Lewis The emergence of modern Turkey (٨)
Oxford 1968, p. 358.

الهمجية كما أثرت الأخلاق المحلية لدى الشعوب الإسلامية
تأثيراً ضاراً في المثل الأخلاقية والاجتماعية في الإسلام حتى
بعدت هذه المثل عن الدين الحنيف شيئاً فشيئاً بتأثير الخرافات
التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشعوب الإسلامية . وقد
أصبحت هذه المثل العليا الآن فارسية أو تركية أو عربية أكثر
منها إسلامية . وكاد مبدأ التوحيد الطاهر التقى بطبع بطابع
من الوثنية ، وضاعت الصفة العالمية العامة لمثل الإسلام
الأخلاقية نتيجة لحركة القوميات المحلية .

وهكذا ألحقت هذه الحركات القومية في داخل العالم
الإسلامي أضراراً بالغة بالمثل الإنسانية العليا للإسلام ،
وبالصفة العالمية التي يتمتع بها والتي لا تقبل التجزئة ، يقول
سعيد حلبي : « كما أنه لا توجد رياضة إنجليزية أو فلك
الماني أو كيمياء فرنسية . فليس يوجد كذلك إسلام تركي ،
أو عربي أو فارسي أو هندي ، وكما أن الصبغة العالمية للحقائق
العلمية تولد شتاتاً من ثقافات قومية علمية تمثل في مجموعها
المعرفة الإنسانية ، فكذلك تنمخض عن الصفة العالمية لحقائق
الإسلام أنواع من المثل العليا القومية والأخلاقية
والاجتماعية » (٩) . وعلى هذا ، فالسبيل الوحيد أمامنا هو أن
تنزع عن الإسلام هذه القشرة الجافة التي أحالت إلى
الجمود نظرة إلى الحياة كانت في جوهرها دائبة الحركة
والنشاط ، وأن نعيد الكشف عن الحقائق الأصلية : حقائق

الحرية والمسئولة والاتحاد ، فنقيم على أسسها الأولى في
البساطة ، وللعالمية مثلنا العليا في الأخلاق والاجتماع
والسياسة (١٠) .

ويفضل سعيد حليم الحكومة الإسلامية على النظم
السياسية الغربية من نقطة مبدئية تقوم على المقارنة بين
الشرع والوضع ، فالشرع مستمد من الوحي الإلهي الذي
يضع في اعتباره مصلحة سائر الناس ونفعهم ، ولا يميز
طائفة على أخرى ، أما القانون الوضعي فهو نتاج للعقل
الإنساني القاصر عن إدراك المصالح المرسله للبشر ، وهو
يؤدي بالتالي إلى ظهور الحكومات الظالمة التي تجعل من
الإنسان عبدا للإنسان .

ومن هذا المنطلق ، وقبل إعلان الجمهورية في تركيا
الحديثة — بنحو عامين أو أكثر (١١) يوجه سعيد حليم نقداً
لادعاء للنظم الجمهورية « الديكتاتورية » وهي النظم غير
القائمة على مبادئ الشورى الإسلامية ، والتي يحتل فيها
« أهل الحل والعقد » والعلماء ، وأهل الصحافة والخبرة
والرأى مكانة مرموقة بجوار الحاكم المسلم . فيقول إن
الفكر السياسي لدى المسلمين المعاصرين قد فسد عندما ابتعد
عن المبادئ الإسلامية القائمة على التفاضل ، ولجأ إلى

(١٠) انظر : أيضاً تجديد التفكير الديني ، ص ١٨ .
(١١) تم إعلان الجمهورية في تركيا في ٢٩ أكتوبر ١٩٢٣ ، بينما
نشر سعيد حليم هذا المقال في سنة ١٩٢١م

أصطناع أنظمة تقوم على الجبر والقهر ، فالنظم الجمهورية « الديكتاتورية » الخالية من الشورى لا تقل سوءاً عن النظم الاستبدادية أو النظم الكسبية ، وكل أشكال الحكم هذه إنما ينتج عنها صراع دائم ماحق بين الطبقات ، ومناغرة مستمرة مستعرة بين عناصر المجتمع .

ومن فضل الإسلام علينا أنه أطلعنا على الأصول الصحيحة التي بها نستطيع أن نقيم انقلاباً في العالم بأفكارنا وأعمالنا ، فلقد حرر الإنسان من العبودية ، وأطلق فيه كل طاقات العمل المبدعة ، ولم يعط لأحد حق « الحاكمية » على أحد من الناس ، فالحاكمية لله — عز وجل — « إن الحكم إلا لله » لأن الله هو الذي سن الشرائع ، وقرر القوانين ، بين الأحكام ، وهي أحكام ما سنها الله عز وجل إلا لكي يتحقق بها اليسر والسعادة والرقى لبني الإنسان . والمسلم الحق لا يقبل في المبادئ العامة لحياته الاجتماعية والفردية من أحد توجيهها إلا توجيه الله عز وجل ، ولا يحكم في نفسه إلا حكم الله ، وتلك هي الحاكمية .

ومن هنا ، فإن الحياة الإسلامية القائمة على تطبيق أحكام الشريعة قد تميزت بأنها تجعل من الحرية والإخاء والمساواة أجزاء تركيبية في كيان المجتمع ولا يظهر فيها نظام الصراع الطبقي ، وإنما تظهر طبقة واحدة تسمى « جماعة الصالحين » ، وينشأ اتحاد حقيقي بين بني الإنسان حيث تندمج كل القوميات في الأخوة الإسلامية . وهذه الأخوة

تجتمع بين الرومي والحبيشي والعربي ، وتجعل منهم « أمة واحدة » . كما يتحقق في الحياة الإسلامية مبدأ وحدة الهدف والقصد ، فالكل ينظر نظرة واحدة ، ويدركون أن حياتهم ومماتهم لله تعالى .

وتبدو الحكومة الإسلامية مرهوبة الجانب ، مع كونها لائقة بالإحترام والحب من جانب أفراد المجتمع ، والسبب في حب الناس لها أنها خادمة للشرعية ، وأنها وسيلة لتنفيذ أحكامها ، وتتمثل فيها بالتالي المثل الأخلاقية السامية ، والمبادئ الحضارية الرفيعة ، وبها تتحقق عزة المسلمين ، ويتحقق بفضلها التوافق بين الفرد والمجتمع .

ويرى سعيد حليم أن الأولى بالشعوب الإسلامية بدلا من أن تنصرف عن الشرعية لنقل المبادئ الأوروبية الفاسدة وتقليدها تقليداً أعمى - أولى بها أن تعتمد إلى تخليص أحكام الله - عز وجل - من كل شائبة أو خرافة ، وأن تفتح باب الاجتهاد من جديد في أمور الشرعية بتبصير ووعي ، وأن توازن بين هذه الأحكام ومتطلبات العصر على أسس فقهية صالحة ، وألا تعتمد إلى التغيير مجرد التغيير ، وهو ما يطلق عليه سعيد حليم اصطلاح « التجدد » ويبدو أن التجدد عنده يخالف التجديد ، فالمجدد يحرر الشريعة من البدع والعقائد الباطلة أما المتجدد فلا علم له بالدين ، ولكن سوء الحظ يفرضه على شعب ما فيشرع في النظر في الدين بعقله السقيم ورأيه

القاصر المختلط . فتكون العاقبة وخيمة ولا تتحمل عبئها إلا
الأمة (١٢) .



كان هذا مجملا للفكر الإصلاحى عند سعيد حليم ، وهو
الفكر الذى لقي رواجاً كبيراً واحتفالاً بالغاً لدى المسلمين
الهنود دون غيرهم من شعوب الأمة الإسلامية ، وقد اتخذ
المسلمون فى الهند من الترجمة الإنجليزية التى نشرتها مجلة
Islamic Culture فى سنة ١٩٢٧ لمقال سعيد حليم عن
إصلاح المجتمع الإسلامى منطلقاً لنشر دعوة هذا المفكر
الكبير ، فما لبث أن نشرت جماعة الدعوة والتبليغ الإسلامية
بالهند ترجمة لذلك المقال باللغة الأردية فى السنة نفسها
(١٩٢٧) ، وفى سنة ١٩٣٥ نشرت فى الهند أيضاً ترجمة
إنجليزية أخرى لنقش المقال عن الأصل الفرنسى . وفى سنة
١٩٤٠ ترجم المقال عن الأصل الفرنسى إلى اللغة الأردية مرة
أخرى . (١٣)

على أنه لم يمض وقت طويل على نشر الترجمة

(١٢) راجع : محمد السعيد جمال الدين ، رسالة الخلود
(جاويد نامہ) لمحمد إقبال دراسة تحليلية نقدية ، طبع مصر
١٩٧٤م ، ص ١٥٠ . ويقول سعيد حليم فى « اسلاملاشقى »
ص ١٤٨ « إنهم اصيبوا بلوثة هدم كل شىء بدعوى التجديد » .
(١٣) يوسف سليم جشتى : شرح جاويد نامہ (بالأردية) ، طبع
لاهور ١٩٥٦م . ص ٥٤٠ .

الإنجليزية الأولى للمقال المذكور سنة ١٩٢٧ حتى عرض الشاعر والمفكر الإسلامي الكبير محمد إقبال للفكر الإلهامى عند سعيد حليم باشا فى كتابه الرائع « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام » الذى نشر لأول مرة فى لاهور سنة ١٩٣٠ . ثم عاد إقبال واستخدم شخصية سعيد حليم استخداماً تراثياً، فى منظومته الفارسية الخالدة « جاويد نامه » التى نشرها سنة ١٩٣٢ ، فمع أن سعيد حليم لم يدرك الحركة الكمالية : إذ لم تكن مبادئها قد أعلنت إلا بعد سنة ١٩٢١ ببضع سنين ، فإن محمد إقبال لم يجد أحداً أفضل من هذا المصلح الإسلامى البصير لى يوجه على لسانه نقداً لحركة التتريك ويستحث الأتراك من خلاله على العودة إلى حظيرة الشريعة الإسلامية .

وسوف أنقل الآن بعض الأبيات التى أوردها محمد إقبال على لسان سعيد حليم فى هذا الصدد . ومن خلالها يتبين لنا كيف استطاع إقبال أن يستوعب الفلسفة الإصلاحية عند سعيد حليم وأن يتمثل أفكاره فى صلاحية الإسلام لكل العصور ، وضرورة فتح باب الاجتهاد من جديد ، ووحدة الأمة ، وأن الأمة ليس لها حدود زمانية وأن دوامها موعود . يقول إقبال بالفارسية شعراً على لسان سعيد حليم ما ترجمته .

قال « مصطفى كمال » الذى يتغنى بالتجديد « إن الصورة القديمة ينبغى أن نتعاهدها بالصقل والتنظيف ، غير أنك — يا صاحبى — لن تجدد حيوية الكعبة الشريفة إذا

أحضرت أبنام الجاهلية (لاة ومئات) من أوروبا ووضعتهما في الحرم • « لا » ليس في قيثارة التركي (يعنى مصطفى كمال) لصن جديد ، فليس ما يسمى جديدا عندهم إلا نغمة تركتها أوروبا وأصبحت قديمة بالية • لا لم يدخل في صدر التركي نفس جديد ، ليس في ضميره عالم آخر •

« إن الأصالة كامنة في جذور كل مخلوق ؛ وإصلاح الحياة وتقويمها لا يكون أبداً بالتقليد » •

« إن القلب الحي هو الخلاق للعصور والدهور ، وتفقد الروح حضورها بالتقليد » •

ثم يفضي سعيد حليم يخاطب بنى وطنه الأتراك قائلا

« أيها التركي : إن كان لك قلب كالمسلمين فانظر في ضميرك وفي القرآن ، وحين تطالع القرآن نستجد في آياته آلاماً من العوالم الجديدة ، عصور بأكملها تتطوى في آياته ولحظاته ، وعالم واحد من عوالمه يكفي العصر الحاضر ، فتمن إن كان في صدرك قلب مدرك » •

والعبد المؤمن آية من آيات الله ، كل عالم كالشوب على صدره ، وحين يتقدم عالم على صدر المؤمن يمنحه القرآن عالماً آخر •

ثم يقول : « إن رجل الله هو روح العالم ، وهو لا يأخذ

لونا ولا رائحة ، في كل لحظة يلقي جسده روحا أخرى ، له
في كل حين شأن جديد .

« ليس للقافلة (الأمة الإسلامية) من هدف سوى
الحرم ، سوى الاتجاه إلى الكعبة الشريفة ليس في قلب القافلة
سوى الله » . (١٤)

وهكذا اتضحت لنا من خلال هذا العرض الموجز
صفحة مطوية من الفكر الإصلاحى لهذا السياسى التركى
الفذ ، وتجلت لنا بعض أسباب عظمته ، ومناحي عبقريته :
كما تبين لنا كيف قيض الله — عز وجل — له من نهض بإحباء
دعوته وإذاعة صيحته وتجديد ذكراه لقاء صدق نيته وسلامة
قصده .

(١٤) انظر : رسالة الخلود ص ١٢٨ وما بعدها .

العامل النفسى فى هزيمة السلطان محمد

خوارزمشاه امام جنكيزخان

« كل امة يصيبها الضعف كالذى اصاب المسلمين بعد غارات التتار ، فتبدل أنظارها ويجدال الضعف فى اعينها ، وتركز إلى ترك الدنيا ، وفى هذا الترك تخفى الأمم ضعفها وهزيمتها فى تنازع البقاء » . محمد اقبال

فى يوم من أيام سنة ٥٤٩هـ (الموافق ١١٥٤) وجه المنجمون آلاتهم الرصدية نحو السماء ، فاكتشفوا شيئاً غريباً خلصوا منه إلى أن إعصاراً هداماً ، وعاصفة مدمرة هوجاء سوف تأتى إليهم من ناحية الشرق ، فتقتلع أمامها الأنشجار وتهدم الديار ، وتحطم الأكواخ ، والأوكار ، لا تبقى ولا تذر ، ولا تدع شيئاً إلا أنت عليه ، وجعلته كالرميم .

ولكن — كما جاء فى الأثر الشريف — « كذب المنجمون ولو صدقوا » . فقد مرت أيام السنة كما تمر سائر الأيام دون أن تقع الواقعة أو تأتى العاصفة المدمرة ، وإنما حدث فى تلك السنة حادث ربما كان حقيقة أشد تدميراً وأعظم تخريباً من العواصف العاتية والأعاصير الهائلة ، فلقد ولد لأحد رؤساء القبائل المغولية فى منطقة صحراء جوبى بمغوليا

ولد كان هو نفسه بمثابة الإعصار المدمر الذى تتبأ به المنجمون والذى انتفض انتفاضته الهائلة بعد أن حوم شمالا ، وحوم جنوبا وفرض سيطرته وسطوته على المناطق المجاورة ، رجنح نحو الغرب فأطاح بأكبر الدول الإسلامية فى ذلك الحين ، وهى الدولة الخوارزمية ، وهدم المدن الزاهرة فى المشرق الإسلامى ، وتركها حطاما وقتل الملايين من الناس ، كان من بينهم عدد كبير من العلماء والأدباء ، يحق لأمة الإسلام أن تفاخر بأى واحد منهم غيرها من الأمم .

لكن هذا الاعصار ، أو قل هذا الوليد الذى سقى لى مولده فى سنة ٥٤٩ هـ تيمورجى (ومعناه صاحب الإرادة الحديدية) ، لم « يظهر على مسرح التاريخ إلا بعد أن تجاوز الأربعين من عمره ، حيث تجد اسمه يذكر مقسرونا باعتدائه على بنى جلدته ، وعلى الأمراء المقربين منه على السواء ، فانتصر عليهم جميعا ليتخذ لنفسه من بعد ذلك لقب جنكيز أى القوى الجبار » (١) .

فلقد استطاع تيمورجى أن يوحد مجموعة القبائل المغولية والتركية التى كانت تعيش فى منطقة صحراء جوبى ، وفى مراعى الاستبس فى سيبيريا الجنوبية ، وهى القبائل التى كانت أشبه ما تكون بظلية النحل من حيث كثرة تحركاتها وصراعها المستمر مع بعضها البعض ، ثم كون جيشه الذى كان

(١) ارمينبوس غامبرى : تاريخ بخارى ، ترجمة الدكتور أحمد محمود الساداتى . طبع مصر ١٩٦٦ . ص ١٦٢

يضم محاربين أشداء تمرسوا منذ نعومة أظفارهم بفنون القتال، كان عليهم منذ صغرهم أن يقاوموا حالة الفوضى السياسية التي كانت تعيشها دنطقتهم قبل جنكيز ، وهي الحالة التي كانت تدفع القبائل إلى الإغارة دائما على بعضها البعض نظرا لضعف الطبيعة وقلة القوات ، وندرة العشب ، فكانت كل قبيلة تعيش في حالة من التحفز الدائم والاستعداد المستمر للحرب وتجند كل من فيها حتى الصبيان الصغار للاشتراك في صراعها المرير مع غيرها من القبائل ، فضلا عن قسوة المناخ في تلك المنطقة حيث تصل درجة الحرارة في الشتاء الى ٥٨ درجة تحت الصفر وفي الصيف الى ٦٠ درجة فوق الصفر ، الأمر الذي يستلزم وجود أبدان قوية تستطيع أن تكافح ضد هذا المناخ القاسي ، لقد كان على الفرد المغولي عندئذ أن يكسب حياته في صراعة مع المجتمع الذي يعيش فيه من ناحية ، ومع الطبيعة الضارية التي تحيط به في كل جانب من ناحية أخرى . وعندما تمكن جنكيز من توحيد القبائل المغولية تحت إمرته شمل جيشه هؤلاء الجنود الأشداء الذين قذفوا بالرعب في قلوب أعدائهم .

انطلق هذا الجيش المغولي الصغير بعدده وعدته ، القوى بإمكاناته البشرية ، يفتزو البلدان المتحضرة المجاورة له ، فيمم وجهه نحو الجنوب أي نحو الصين ، فتمكن من فتحها ، يكلل جنكيز خان هذا النصر الذي أحرزه بفتح « بكين » عاصمة الصين الشمالية في سنة ٦١٢ هـ .

وفي تلك السنة نفسها (سنة ٦١٢) حدث صدام بين

السلطان محمد خوارز مثاء الذى كان قد تولى حكم الدولة الخوارزمية منذ نحو ست عشرة سنة — والقوات المغولية . وبالرغم من أن هذا الصدام كان محدودا إلا أنه ترك تأثيرا نفسيا هداما فى أعماق السلطان محمد ، ذلك أن أحد زعماء القبائل الفارين من وجه جنكيز قد قاد مجموعة من أبناء قبيلته وانطلق شمالا واستقر فى منطقة قريبة من منطقة نفوذ السلطان محمد ، فأرسل جنكيز ابنه جوجى (توشى) مع فرقة صغيرة من جنود المغولى لتعقب هؤلاء الفارين ، ففضى جوجى وجنوده عليهم ، وبينما كانوا يعودون أدرجهم إلى مغوليا التقوا بجيش كان السلطان يقوده بنفسه ، ولما لم يكن يدور بخلد هؤلاء المغول أن يحاربوا المسلمين فى ذلك الوقت، فأرسلوا رسالة إلى السلطان محمد مؤداهما أنهم قدموا فقط من قبل خان التتار يريدون دفع الثوار والهاربين (٢)، وأنهم لم يبتلقوا منه الأوامر بقتال المسلمين .

لكن السلطان ركب الغرور ، وأجابهم بأن جميع الكفار — فى نظره — سواء ويعدون أعداء للمسلمين . ثم هاجم بقواته المغول واستمرت الحرب سجالا بين الطرفين طيلة النهار حتى أتى الليل ، واستراح الجيشان وكانت الفية متجهة إلى استئناف القتال فى اليوم التالى ، إلا أن المغول انسحبوا فى جنح الليل بعد أن تركوا النيران مشتعلة . وعند طلوع النهار فقط علم

(٢) بارتولد : تركستان تحت الغزو المغولى ، ص ٢٢٧ .
 نقلا عن الدكتور مؤاد الصياد : المغول فى التاريخ ، ص ٩٦ .

المسلمون أن المغول قد هجروا معسكراتهم . وهكذا لم تنقته هذه المعركة إلى نتيجة حاسمة ، لكنها تركت أثراً عميقاً في نفس السلطان محمد — الذي عرف خلال صدامه بالمغول ومما شاهده أثناء المعركة ما يتمتع به جنودهم من مقدرة على خوض غمار الحروب ، فخافهم وخشى بأسهم ، بحيث إنه عندما جد الجد ، وهاجم المغول بلاده ، أخذ يتقهقر أمامهم بغير انتظام ، وفقد المقدرة على مواجهتهم ومنازلتهم في ميدان واسع .

يصف لنا النسوي الاثر الذي تركته هذه الموقعة المحدودة في نفس السلطان بقوله : « وتمكن في قلب السلطان من الرعب والاعتقاد ببسالتهم ما إذا ذكروا في مجلسه يقول : لم ير كرجالهم إقداماً وثباتاً على مضض الحرب ، وخبرة بقوانين الطعن والضرب » . (٣)

وقد استولت الدهشة على السلطان عندما سمع نبأ فتح المغول للعاصمة الصينية ، لم يصدق النبأ . إذ لم يكن من المنطقي — في رأيه — أن تتمكن مجموعة من القبائل المتوحشة التي لا يعرفها أحد — حتى أشد الناس اتصالاً بهم من جيرانهم — (٤) ، تتمكن من السيطرة على الامبراطورية الصينية

(٣) النسوي : سيرة محمد بن احمد جلال الدين منكبرتي ، ص ٤٨ ، نشر وتحقيق حافظ حمدي ، طبع مصر ١٩٥٣ .
(٤) براون ، إدوارد جرانفيل ، تاريخ الاسب في إيران ، الترجمة العربية الدكتور إبراهيم امين الثواربي ، ص ٥٢٦ طبع مصر ١٩٥٤ .

الواسعة التى تتمتع بنظام إدارى وعسكرى فريد ، ويحكمها امبراطور ينتمى إلى أسرة عريقة وإلى سلسلة ظلت تحكم الأراضي الشمالية من الصين ردحا من الزمن . لم يمسق نفسه وأرسل واحداً من أركان دولته — وهو السيد الأجل بهاء الدين الرازى — فى سفارة إلى الصين لكى يتأكد من صحة الخبر . وكان على السيد بهاء الدين الرازى والوفد المرافق له أن يعبروا تركستان الشرقية ويتوجهوا إلى بكين التى كانت قد وقعت فى ذلك الحين فى قبضة المغول .

وعاد السيد بهاء الدين ووصف للسلطان ماشاهده ، وقد نقل لنا أحد كتاب التواريخ الفارسيه العامة وهو صاحب كتاب « طبقات ناصرى » نقل لنا ما سمعه مباشرة من فم السيد بهاء الدين فى وصف هذه الرحلة الغريبة ، يقول السيد بهاء الدين :

« عندما وصلنا إلى حدود طمغاج واقتربنا من عاصمة التون خاتون (أى عاصمة اباطرة الصين الشمالية وهى بكين) تراءت لنا من مسافة بعيدة أكمة بيضاء عالية ... تلك الأكمة العالية ربما كانت جبلا تكسوه الثلوج ، فسألنا المرشدين أو أكثر ، فخيل إلينا نحن مبعوثى خوارزمشاه أن تلك الاكمة العالية تبعد عن المكان الذى كنا فيه نحو مسيرة ثلاثة أيام أو أكثر ، فخيل إلينا نحن مبعوثى « خوارز مشاه » أن تلك الأكمة العالية ربما كانت جبلا تكسوه الثلوج ، فسألنا المرشدين وأهل المنطقة ، فقالوا إنما هى مجموعة عظام الناس الذين

قتلوا • وعندما تقدمنا مرحلة أخرى في الطريق كانت الأرض قد صارت لزجة سوداء بسبب (ما اختلط بها من دماء الآدميين) • • • وعندما وصلنا إلى أبواب طمعاج وجدنا في موضع أسفل برج القلعة عظاما آدمية كثيرة ، فاستفسرنا عنها ، قيل إنه في يوم فتح المدينة ألقى أهلها بعشرين ألف فتاة عذراء من هذا البرج ، فهلكن هناك حتى لايقعن في أيدي جيش المغول ، فهذه العظام كلها إنما هي رفات تلك الفتيات • وعندما شاهدنا جنكيزخان أحضروا أمامنا التون خان (امبراطور الصين) ووزيره مقيدين • ولدى عودتنا أرسلوا معنا إلى خوارزمشاه الكثير من التحف والهدايا ، وقال لنا : قولوا لمحمد خوارزمشاه اننى ملك مشرق الشمس وأنت ملك مغرب الشمس وبيننا عهد ومودة ومبىة وصلاح مستحكم ، فليستمر التجار ، ولتستمر القوافل رائحة غادية بين الطرفين ، ولينتقلوا إليك الطرائف والسلع التى فى ولايتى ، وبلادك أيضا يكون لها نفس الحكم » (هـ) •

كان السلطان محمد خوارزمشاه حينذاك يشعر أنه فى أوج قوته ، فلقد استطاع أن ييسط مسيطرته على إيران بأكملها عدا ولايتى فارس وخوزستان ، وذلك بعد أن حارب الغوريين وقضى عليهم ثم حارب القراخانيين وساهم فى القضاء على دولتهم التى كانت مثل السد فى وجه القبائل

(ط) منهاج سراج جوزانى ، طبقات ناصرى ، ج ٢ ص ١٠٣ —
١٠٤ ، تحقيق عبد الحى حبيبى الطبعة الثانية ١٩٦٤م

المتبريرة في الشرق • وامتد نفوذه حتى شمل العراق وبلاد
ما وراء النهر ، بل وتركستان الشرقية أيضا (٦) •

بل حدثته نفسه في وقت سابق بأن يعزو الصين ويضمها
إلى حوزته •

ويبدو أن التقرير الذي قدمه السيد الأجل بهاء الدين
الرازي لم يلق العناية الكافية من جانب السلطان محمد ، الذي
كانت تراوده فكرة السيطرة على العراق العربي وأن تكون له في
بغداد نفس الهيئة التي كانت لسلطين السلاجقة يقول النسوي
في كتابه : « سيرة جلال الدين منكبرتي » :

« لما عظم شأن السلطان ، وفخم أمره ، وتجلت له الدنيا
في أرفع ملابسها ، وأشرقت شمس دولته من أكرم ممالكها ،
واستملت جريدة ديوان الجيش على ما يقارب أربعمئة ألف
فارس ، سمت همته التي طلب ماكان لبنى سلجوق من الحكم
والملك ببغداد ، وترددت الرسل في ذلك مرارا فلم يجب إلى
المراد لعلهم بما بين يديه من الشواغل بما وراء النهر وبلاد
الترك ... » (٧) •

(٦) وقد اطلق عليه اسم الاسكندر الثاني بعد ان هزم ملك
الخطا في حروبه معه سنة ٦٠٧ (انظر علاء الدين عطا مائك
جويني ، تاريخ جهاننشاي ج ٢ طبع لندن ١٩١٦ ، ص ٧٨ ،
والدكتور غزاد الصياد ، المقول في التاريخ ، طبع بيروت
١٩٧٠ ، ص ٦٧) •

(٧) النسوي (محمد بن أحمد) سيرة السلطان جلال الدين
منكبرتي نشر وتحقيق حافظ احمد حيدى طبع مصر
١٩٥٣ ص ٤٩

وتحقيقا لهدفه في السيطرة على بغداد جرد السلطان جيشا كبيرا اتجه به نحو الغرب ليفتح عاصمة العباسيين ، وليقضى على نفوذ الخليفة العباسي الناصر لدين الله ، ولنتع ارتد خائبا ، منكسرا . قبل أن يصل العاصمة العباسية هاجمت العواصف والثلوج جيشه ، فهلكت الخيول ، ومات عدد كبير من الجنود في الطريق ، وكان ذلك في سنة ٦١٤ .

وربما كانت هذه الخيبة التي منى بها السلطان محمد في حملته على العراق أول صدمة تصادف سياسته للتوسعية منذ أن تولى الحكم في سنة ٥٦٦ ، وقد كان السلطان على يقين من أنه — بما لديه من قوات هائلة — سيتمكن من الإطاحة بالخلافة العباسية ، ويصبح هو أكبر شخصية على الإطلاق في البلاد الإسلامية — ولكنه لم يدخل في معركة مع قوات الخليفة ، ولم تلحق به هزيمة وإنما الطبيعة هي التي هزمت ، والثوج والعواصف هي التي قضت على زهرة جيشة . ولعله شعر حينذاك بأن الأمر كله ليس بيديه، وأن هناك قوة قاهرة تحرك الأسباب وتوجهها في غير الوجهة التي يريد لها ، ومن ثم رضى من الغنيمة بالاياب وعاد متخاذلا لا يكاد يسمع له صوت ، بعد أن كان صوته يدوى ويجلجل ويملا الأسماع والأذان . يقول محمد الله المستوفى القزويني في « تاريخ كريده » « إن هيبة السلطان قد تناقصت في قلوب الناس بعد عودته من العراق ، وعد الناس قصده دار الخلافة شؤما

عليه « (٨) ويقول السيوطي في تاريخ الخلفاء إن بعض خواص
السلطان قالوا له : « إن ذلك غضب من الله حيث قصدت بيتك
الخلافة » (٩) .

لم يذهب السلطان من نوره ببريد عودته من العراق
إلى خوارزم ، وإلى عاصمته جرجانية في الأقاليم المذكورة ،
بل إنما توجه إلى بلاد ما وراء النهر ، وهناك استقبل وفدا من ثلاثة
من تجار المغول المسلمين قدموا رأسا من بلاد جنكيز ، وكان يرأس
هذا الوفد رجل اسمه محمود الخوارزمي (١٠) تنتمي أسرته
إلى إقليم خوارزم الذي نشأ فيه السلطان محمد ، لكن أسرة
هذا الرجل ارتحلت وأقامت في الأقاليم المغولية . كان هذا الوفد
التجاري يحمل رسالة من جنكيز إلى السلطان محمد ، فسلموا
السلطان الرسالة قائلين : « إن الخان الكبير (يعني جنكيز)
يسلم عليك . ويقول ليس يخفى على عظيم شأنك ، وما بلغت من
سلطانك ، ولقد علمت بسطة ملكك ، ونفاذ حكمك في أكثر أقاليم
الأرض ، وأنا أرى مسألتك من جملة الواجبات وأنت عندي
مثل أعز أولادي ، وغير خاف عليك أيضا أنني ملكت الصين
وما يليها من بلاد الترك ، وقد أذعنت لى قبائلهم وأنت أخبر

(٨) حمد الله مستوفى قزويني : تاريخ كزیده ، نشره جول جانتين .

باريس ١٩٠٣ ص ٣٦٩ .

(٩) السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص ٤٤٩ . طبع المكتبة التجارية
بالقاهرة .

(١٠) أنظر من محمود الخوارزمي : بارتولد تاريخ الترك في

آسيا الوسطى ، ترجمة الأستاذ الدكتور أحمد السعيد

سليمان . ص ١٤٥ طبع مصر سنة ١٩٥٨

الناس بأن بلادى مئارات العساكر ، ومعادن الفضة ، وأن فيها
لغنية عن طلب غيرها . فإن رأيت أن تفتح للتجار فى الجهتين
سبيل التردد ، عمت المنافع ، وشملت الفوائد (١١) .

ولقد سمع السلطان هذه الرسالة ، وهو يكاد يتميز من
الغيظ ، لأنها تحمل فى طياتها طابع التهديد والوعيد ، فلقد أهانه
جنكيزخان حين عده فى منزلة الابن ، وهذا يعنى التبعية للخان
المغولى (١٢) . ولكن السلطان كتم غيظه أمام الرسل
الثلاثة حتى أقبل الليل ، ودعا « محمود الخوارزمى » وحده
دون سائر الرسل وذكره بأنه ينتمى الى خوارزم ، ولا بد وأن
تكون له موالاة فى الخوارزميين وميل إليهم ، وطلب إليه أن
يكون عوناً وجاسوساً له على جنكيزخان ثم قال السلطان :
« أصدقنى فيما يقول جنكيزخان ، انه ملك الصين ، واستولى على
مدينة طمغاج أصادق فيما يقول أم كاذب ؟ قال : بل صادق
ومثل هذا الأمر المعظم ليس يخفى حاله ، وعن قريب يتحقق
السلطان ذلك فقال أنت تعرف ممالكى وبسططتها وعسكرى
وكثرتها ، فمن هذا اللعين حتى يخاطبنى بالولد ؟
مامقدار مامعه من العسكر ؟ قلما شاهد محمود
الخوارزمى آثار الغيظ والحنق بادية على السلطان
خاف على حياته فأعرض عن النصيح ومال إلى الاستعطاف
والاسترحام وقال للسلطان : ليس عسكره بالنسبة إلى هذه الأمم

(١١) النسوى : سيرة ص ٨٣ — ٨٤ .

(١٢) مواد الصياد : المغول فى التاريخ ، ص ٩٩ .

والجيش العربي إلا كفارس في خيل أو حضان في جنح
ليل ، (١٣) .

ومهما يكن من أمره وبالرغم من غضب السلطان فإنه وافق
على إبرام المعاهدة التجارية التي عرضها عليه جنكيز بواسطة
هؤلاء التجار الثلاثة . وأعطى يده بالأمان للتجار والقوافل
التجارية المغولية التي تجيء إلى بلاده للتجارة فيها ، وبالسماح
للقوافل الإسلامية بأن تعبر إلى بلاد المغول بغرض التجارة
أيضا .

غير أن السلطان قضى بنفسه على هذه المعاهدة في مهدها .
ولمعه أحس في نفسه بالندم لأنه وقع على المعاهدة بعد أن أهانه
جنكيز ، وعده بمثابة ولد من أولاده . ولقد كان السلطان —
كما ينبهنا الجويني — معروفا بالتكبر ، وكان يبغيض التواضع
ولا يتملق أحدا أو يداهنه أو يلين له ، وقد استقر في وجدانه أنه
قد خلق لكي يكون كل شيء عبدا له (١٤) . وعلى أية حال فإن
هذه المعاهدة لم تمش طويلا ، وإنما راحت ضحية لتلك الحالة
النفسية التي اعترت السلطان محمد الذي أراد أن يبرهن —
بعد ما حدث له في العراق — على أنه الرجل القوي الذي لا تقال
منه تصارييف الأقدار ، وأن يثبت أنه لا يعبأ بهؤلاء الهمج من
المغول ، ولا يقيم لهم وزنا ، وبذلك نجد السلطان يقدم على
القيام بسلسلة من الحماقات أدت إلى حدوث الكارثة .

(١٣) النسوي : سيرة ص ٨٤ — ٨٥ .
(١٤) انظر الجويني : جهاتكشاي ، ج ٢ ، ص ٩٠ .

كان جنكيز خان قد بعث بمجموعة من التجار (١٥) ، ومعهم رسالة ودية إلى السلطان محمد وكان يصاحبهم عدد من أتباع جنكيز خان ، غير أن القافلة كلها كانت من المسلمين . وكانوا يحملون الذهب والفضة والحريز والأقمشة القيمة ، والسبك والاحجار الكريمة ، وكانت القافلة تتكون من خمسمائة من الإبل . وعندما وصلت هذه القافلة قادمة من بلاط جنكيز إلى مدينة « أترار » التي تقع على حدود ممالك السلطان محمد ، شك « ينال خان » حاكم المدينة فيهم ، وظنهم جواسيس ، وعيونا لجنكيز فضلا عن أن لعابه قد سال عندما سمع بما يحملونه معهم من سلع وأمتعة فاخرة ، فبعث إلى السلطان بخبرهم ، فأمر بقتلهم على الفور (١٦) وقد صادف هذا الأمر هوى في نفس « ينال خان » الذي كان طامعا فيما يحملونه من أمتعة ، فقتلهم جميعا إلا واحدا منهم فر من المذبحة متجها إلى بلاط جنكيز وأخبره بما حدث .

عندما علم جنكيز بأمر هذه المذبحة استشاط غضبا ، وهاله الأمر فهجره النوم ، وقضى وقته يفكر فيما عساه أن

(١٥) يرى النسوى أن عدد هؤلاء الرسل أربعة (انظر سيرة جلال الدين منكبرتي ص ٨٥ . بينما يرى الجويني (ج ١ ص ٦٠) أن عددهم أربعمائة وخمسين رجلا كلهم من المسلمين . ليسوا كلهم من التجار كما تنص رسالة جنكيز خان التي أوردها ابن العبري في كتابه « تاريخ مختصر الدول » ص ٢٣٠ ، وإنما كان معظمهم من جنود جنكيز خان فيما يبدو . وقد ظنهم حاكم مدينة أترار (التي تقع على ساحل نهر سيحون) مجموعة من الجواسيس .

(١٦) جهاتكشاي : ج ٢ . ص ٩٩

يفعل (١٧) . وبرغم أنه كان يحسب للهجوم على الدولة الخوارزمية ألف حساب ويظن أنها دولة قوية متماسكة ليس بوسعه غزوها ، برغم هذا لمانه أدرك بحاسة السياسي المخنك ، أن الحرب مع الخوارزميين آتية لأريب فيها ، لكنه أثر التريث قليلا ، وبعث بوفد رسمى يتكون من ثلاثة رجال مسلمين من أتباعه إلى السلطان يحملون رسالة يقول فيها جنكيز للسلطان : « إنك قد أعطيت خطك ويدك بالأمان للتجار إلا تتعرض لأحد منهم ، ففدرت ونكتت ، والفدر قبيح ، ومن سلطان الإسلام أفبح ، فإن كنت ترعم أن الذى ارتكبه » ينال خان « كان من غير أمر صدر منك ، فسلم ينال خان إلى لأجازه ما فعل ، حقنا للدماء وتسكيننا للدهماء ، وإلا فأذن بحرب ترجص فيها غوالى الأرواح » (١٨) .

ولكن السلطان رفض هذا الاحتجاج ، كما رفض تسليم «ينال خان» حاكم اترار ، يقول أستاذنا الدكتور فؤاد الصياد في كتابه « المغول فى التاريخ » إن ذلك الرفض يرجع لسببين : أولهما : أن ينال خان ابن أخى « ترکان خاتون » والدة السلطان التى كانت تتمتع بنفوذ كبير فى الدولة وفى الجيش ، وتحصى أقاربها وتعتمد كلية على تأييد قبيلتها التى كان أفرادها يتولون المناصب الرئيسية فى الدولة الخوارزمية . فلو أخذ السلطان برأى جنكيز لتعرض لقيام ثورة عسكرية ضده (١٩) .

(١٧) انظر ابن المبرزى : تاريخ مختصر الدول ، طبع بيروت ١٩٥٨ م ، ص ٤٠١ .

(١٨) سيرة جلال الدين منكبرى ، ص ٨٧ .

(١٩) فؤاد الصياد : المغول فى التاريخ ، ص ١٠٥ .

ثانيهما : أن السلطان كان يعتقد أنه إذا سلم « ينال خان » فإنه يكون بذلك قد أقر بضعفه وتخاذله أمام جنكيز ، على حين أنه يريد أن يبدو دائما الرجل القوي الذي يهابه الجميع » .

غير أن السلطان محمد لم يرفض الاحتجاج فحسب ، ولم يرفض تسليم ينال خان فحسب ، بل أقدم على حماقة أخرى حين أمر بقتل الوفد المغولي الذي حمل معه هذه الرسالة ، ففتح بذلك باب الحرب على مصراعيه ، وكان ذلك في سنة ٦١٥ هـ . إذا عدنا إلى معسكر جنكيز خان نجده قد بدأ يستعد بالفعل للحرب ، ووضع خطته على أن يؤمن ظهره عندما يوبى وجهه شطر الغرب ضد المناوئين لسلطته . وكان أكبر هؤلاء المناوئين على الإطلاق هو كوجك خان ، كان كوجك خان هذا ابن رئيس قبيلة كبيرة كانت تعيش في المنطقة المغولية ، وتسمى قبيلة « النايمان » ولما أراد جنكيز أن يوحد القبائل المغولية تحت إمرته حارب رئيس هذه القبيلة وانتصر عليه وقتله ، فغرابنه كوجك خان إلى الغرب . واستولى بالحيلة والخداع على دولة القراخانيين مستعينا في ذلك بالسلطان محمد ، واستقر كوجك خان في تركستان الشرقية ، وعرفت دولته في التاريخ باسم « دولة النايمان » .

صمم جنكيز على القضاء على كوجك هذا ، لكي يهناجم الدولة الخوارزمية ، وهو فارغ البال مطمئنا . فبعث بواحد من قادته إلى كاشغر فاستولى عليها بسهولة وغر كوجك ، وأخيرا لقي مصرعه ، وانتهت بمصرعه دولة النايمان في سنة ٦١٥ هـ .

يقول الأستاذ عباس إقبال في كتابه « تاريخ مغول » :
« لقد ترك انقراض دولة النايماں ودفع فتنة كوجك بهذه
السهولة تأثيرات عميقة في مزاج السلطان محمد خوارز مشاء

فقبل هذه الواقعة ببضع سنين تجنب سلطان عظيم الشأن
مثل خوارز مشاء مواجهة كوجك وأمر أهالي البلاد الواقعة
على الحدود بينه وبين دولة النايماں — أمرهم بالجلء عن مدنهم
وتخريبها ، على حين أن واحدا من قادة جنكيز قصى على كوجك
بسهولة بالغة (٢٠) . وهكذا أصبح الطريق آمنا أمام الجيوش
المغولية لغزو الحلة الخوارزمية .



علينا الآن أن نتبع السلطان محمد خوارز مشاء ، لنتبين
كيف كانت الحالة النفسية التي استولت عليه سببا فيما حل
بالبلاد من دمار .

يرى المؤرخون المسلمون أن عدد جيش المغول عند
وصولهم الى بلاد ماوراء النهر بلغ بين ٦٦٠٠ ألف و ٧٠٠ ألف
مقاتل . غير أن هذا العدد مبالغ فيه بلاشك والباحثون
المحدثون يرون أن جنكيز لم يكن معه أكثر من مائتى ألف

(٢٠) عباس إقبال آشتياني ، تاريخ مغول ، طبع طهران
١٣٢٧ هـ . ش ، ص ٢٤ .

جندي (٢١) نومن للواضح أن هذا العدد لم يكن بالعدد الكبير
لذا ما قورن بجيوش السلطان محمد خوارز مشاء .

كان السلطان يعد نفسه بالطبع مسئولاً عن التدهور
الذي حدث في العلاقات بين بلاده والمغول وعن أن جنكيز
قد جاء بقضيه وقضيضه يطرق أبواب البلاد الإسلامية بسيف
مسلول وقلب مغول . ومن ثم كان على السلطان أن يكون
متمتعاً بكمال وعيه حتى يستطيع أن يرد هؤلاء الغزاة على
أعقابهم ولكن التردد ركبته ولم يحسم أمراً .

يصف المؤرخ عطاء ملك الجويني - الذي يستقى معلوماته
من جده الذي كان يرافق محمد خوارز مشاء في تلك الفترة -
حالة السلطان النفسية حينئذ بقوله كان التردد والحيرة
قد تسربا إلى أحواله وتسبب انقسام باطنه في تشويش ظاهره
وعنجهما كان يفكر في نفسه في قوة المغول وشوكتهم واستثارة
الغضب التي تمت قبل هذا ، ولأنه كان يعرف أنه جر بالقوة على
نفسه البلبا والمحن أخذ الذهول والضجر يستوليان على
أحواله والأسف والندم يظهران في أقواله . . ولعلبة الظن
والوهم أغلقت أبواب المشورة أمامه ونسّم قلبه بسبب جفاء
الملك الدوار وغلب الفشل والرعب عليه وذهب النوم وضاع
الاهتمامان . . واستسلم للعجز والقصور ورضخ للحظ
العائر (٢٢) .

(٢١) عباس إقبال ، تاريخ مغول ، ص ٢٥ .

(٢٢) جهاتكشاي ، ج ٢ . ص ١٠٤ - ١٠٥ .

كان البعض قد أشار عليه بأن يجمع جنداً كثيفاً من
سائر بلاد الإسلام ويكون جيشاً ضخماً يقف به على ساحل
نهر سيحون ليحول دون عبور المغول إلى بلاد ماوراء النهر ولكن
الأمراء الخوارزميين لم يستجيبوا لهذا الرأي وقالوا إن من
الأفضل أن ندع المغول لكي يدخلوا بلاد ماوراء النهر
ونستدرجهم إلى أن يصلوا إلى الجبال والمرتات التي يصعب
عبورها وعندما يضلون طريقهم نتخطفهم من كل جانب ونقضى عليهم
دفعة واحدة . وقد راق رأى الأمراء الخوارزميين للسلطان
ولذلك فرق جيشه وأمرأه على المدن الرئيسية في بلاد ماوراء
النهر ولبث ينتظر المغول .

لم تكن الحالة النفسية السيئة التي تمكنت من السلطان
مردّها بخوفه من المغول وخشيته لهم فحسب بل تسببت فيها
أيضاً أمور داخلية أقلقته باله وأقضت مضجعه ذلك أنه لم
يكن يثق في أمه التي كانت تتمتع بنفوذ يعلو على نفوذ ابنها
نفسه في الجيش الخوارزمي كما لم يكن يثق في قادة جيشه أنفسهم
ومن ثم ترك بلاد ماوراء النهر لهذا الجيش المشتت الموزع بين
المدن وولى الأديار (٢٣) مجفلاً نحو خراسان .

يقول النسوي إن السلطان كان يفت بالفعل طالباً مدداً

(٢٣) ساعده على ذلك ما تلقاه من ارشادات ومعلومات من
بعض الأمراء الفارين من بلاط السلطان (انظر حمد الله
مستوفي قزويني ، تاريخ كزیده ، ص ٣٩٨ ، طبع
جول جاتدين) .

من المقاتلين الأكفاء فتوجهوا اليه من جميع الأقطار
« كالسيل سائرا إلى منحدره والسهم صادر عن وتره وصادفهم
الخبر وهم في طريقهم بأجفال السلطان عن حافة جيحون من غير
قتال • ولو أقام إلى أن تصل الجموع لأجمع خلقا ، لم يسمح
بعلته كثرة » (٢٤) •

لم يكن السلطان يطيق صبرا على البقاء في مكان ، وكان
وكأنه يتحرك على جمر من النار وكان المغول قد أطلوا
بوجوههم المشثومة على بلاد ما وراء النهر ، وقدم جنكيز
وسيطر على هذه المنطقة بأسرها في أقل مدة فاستولت جيوشه
على أترار وبخارى وسمرقند وأمهات مدن ما وراء النهر • ولم
يصادف المغول المقاومة الشرسة التي كانوا ينتظرونها
ويتوقعونها من جانب القوات الخوارزمية • وربما أدرك جنكيز
— ببعد نظره — حين لم يشاهد الجيوش الخوارزمية تتقدم
لتحول بينه وبين غزو بلادها — أدرك أن العامل النفسي يلعب
دورا في هذه الحرب • ومن ثم بالغ جنوده في قتل سكان المدن
التي كانت تقاومهم كمدينة أترار مثلا التي قتلوا سكانها عن
بكرة أبيهم •

وفي بخارى أراد جنكيز أن يدخل المزيد من الرعب في
القلوب ، فجمع الناس وخطب فيهم قائلا : « اعلموا أنكم قد
اقتربتم كثيرا من الآثام وأن وزرها يقع على أمرائكم وإذا
سألتموني عن أكون أنا الذي أخاطبكم فاعلموا أنني أنا سوط

(٢٤) سيرة جلال الدين ص ٨٩ •

الله الذى بعثنى إليكم لأنزل بكم عقابه » (٢٥) • وأمر جنكيز ببخارى فأحرقت عن آخرها وتحولت الى رماد • ولقد لقي عدد كبير من سكانها مصرعهم ، أما من بقى منهم فقد أخذهم المغول معهم رقيقا ليستخدموهم فى حروبهم التالية • ويقون المستشرق غامبرى فى كتابه تاريخ بخارى « وهكذا انتهى حال أهل بخارى إلى أخط درجات البؤس والشقاء وغرقوا فى الأرض وهم الذين ذاع صيتهم زمنا طويلا بما كانوا عليه من كلف بالثقافة وثقف بالفنون وما شاع عنهم من مكارم الأخلاق » (٢٦) • واستطاع نفر قليل من الناس أن يلوذوا بالفرار وبلغ واحد منهم فى فراره خراسان وحين سألته الناس هناك عما آل اليه أمر مدينته بخارى قال قوله المشهورة عن المغول « آمدند وكدند وسوختد وكشتند ويردند ورفندند » أى « جاءوا لهدموا وأحرقوا وقتلوا ونهبوا ثم ذهبوا » (٢٧) •

وجاء الدور على سمرقند التى وصفها الجغرافيون العرب بأنها كانت أعظم بقاع الأرض تألقا وازدهارا وكان محمد خوارزم شاه يعمل كثيرا على صمود سمرقند • وقبل قدوم المغول ، وعملا باستراتيجية الدفاع الثابت وهى الاستراتيجية الخاطئة التى اتبعها فى مواجهة المغول - عزم على أن يبنى سورا

-
- (٢٥) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ، ج ١٢ ، ص ٢٣٠ ،
وانظر أيضا خوانسمر : حبيب السر فى أخبار ائمه البشر ،
طبع الهند ١٨٤٧ ، جلد سوم ص ١٧
(٢٦) غامبرى : تاريخ بخارى ص ١٧٢
(٢٧) جهانكشاي ج ٢ ، ص ١٠٦

على سمرقند كلها يبلغ نحو « اثني عشر فرسخا ثم يشحنها بالرجال لتكون ردها بينه وبين الترك (المغول) ، وسداً دونهم وسائر أقاليم الملك » (٢٨) . ولكن المغول كانوا يتحركون بسرعة تبعث على الدهشة فوصلوا الى سمرقند قبل أن يشرع الخوارزميون في بناء هذا السور وتمكنوا من اقحام المدينة التي كانت آخر أمل يراود السلطان محمد في الصمود . فانهار كلية وأخذ يولى الأديار من مكان إلى مكان وأرسل بعض أتباعه لكي ينقلوا زوجاته وحريمه من خوارزم إلى مازندران . يقول الجويني : « وكان التشويش والذهول وتوزع خاطر يزيد يوما بعد يوم ولما كانت الاخير المخيفة تترى ويزداد اختلال الاحوال فإن كل العقلاء والعظماء كانوا حيارى مشتتى الأذهان من دورة الأيام » (٢٩) .

وهكذا انتقلت عدوى الخوف والاضطراب من السلطان محمد إلى من حوله من ثقاته ومستشاريه فاستولت الحيرة عليهم جميعا ، وأخذ كل واحد منهم يقول رأيا يختلف عن آراء الآخرين في سبيل انقاذ مايمكن انقاذه فلقد رأى أصحاب الخبرة والتجربة أن بلاد ماوراء النهر قد انتهت أمرها ولكن ينبغي بذل الجهود مهما قلت حتى لاتضيع خراسان والعراق ولذلك فإن من المصلحة استدعاء كل القوات المتفرقة هنا وهناك والتي بقيت في كل مدينة وناحية وتكوين جيش واحد منها .

(٢٨) النسول : سيرة من ٨٩ .

(٢٩) جهانكشاي ، ج ٢ ، ص ١٠٦ .

وتتطلق الى غرب نهر جيحون فتجعل هذا المانع المائى بمثابة
غندق يحول بين المغول وبين العبور ولا يتركهم الجيش يعبرون
النهر .

بينما رأى آخرون — وهم جماعة الانهزاميين — أنه يمكن
الانصراف عن هذه الناحية والتوجه في الجنوب الشرقى إلى
غزنه وجمع الرجال والجند هناك فإذا ما تيسر ذلك أمكن الرد على
الخصوم والا « فإن بالامكان جعل بلاد الهند مانعا لنا » (٣٠) .

وهذا يعنى بالطبع التخلي عن أجزاء هائلة — من
المشرق الإسلامى للمغول . وبرغم ذلك اختار السلطان محمد
الرأى الأخير وعزم على تنفيذه وانطلق إلى بلخ وفي طريقه إلى
بلخ اخذ يوصى أهل المدن التى يمر عليها بالجلاء عن مدنهم
ويحرضهم على الفرار عنها وإخلائها لأنه لن يكون بوسعهم
مقاومة المغول .

وعندما استقر في بلخ عرض عليه أناس رأيا آخر وهو أن
يبتعد بنفسه وبجيوشه عن هؤلاء الغزاة ويتوجه إلى بلاد
العراق العجمى حيث تتجمع لديه العساكر الكثيفة ويستعد
للقاء المغول . ولكن جلال الدين منكبرتى ابن السلطان
محمد كان يهزأ بهذه الآراء الانهزامية ويطلب أباه بأن يعطيه

(٣٠) الذى مرض عليه ذلك هو « عماد الملك ساوه » من اركان
دولة السلطان محمد . (انظر الجوينى ، جهاتكشاي ،
ج ٢ ، ص ١٠٧ — ١٠٨) .

جيشا لكى يحارب به هؤلاء الغزاة ويقهرهم أو يقهروه ويكون
بذلك قد أدى واجبه أمام الله والناس . ولكن السلطان كان ينظر
إلى رأى ابنه المتحمس هذا على أنه « لعبة صبيانية » .

كما يقول الجوينى ولم يلتفت إليه ، وانتهى به الأمر إلى
أن اختار التوجه الى العراق فانصرف عن بلخ وعاد من جديد
موليا وجهه شطر الشمال الغربى متوجها أول الأمر الى
نيسابور . وأثناء ارتحاله هذا سمع نبأ سقوط بخارى ثم
سقوط سمرقند فزادت حالته النفسية سوءا . يقول الجوينى
وهو يصف حالة السلطان النفسية :

« انطلق السلطان محمد من بلخ متوجها إلى نيسابور وفزع
اليوم الاكبر (يوم القيامة) ظاهر على صفحات أحواله والهول
والخوف ظاهر في أقواله ... وأخذت تتضاف إلى تلك الأحوال
أحداث غريبة ووهمية كالأحلام والطيرة حتى استولى العجز
والقصور كلية على وجوده وعجزت قوى التفكير والتخيل
لديه عن التدبير والتدبر واستعمال الحيل .

كان السلطان قد رأى ذات ليلة أشخاصا نورانيين
وجوههم مملوءة بالبجروح والندوب وشعورهم مشبعة قد استولى
عليهم الفزع والرعب يرتدون أرضية سوداء على غرار أصحاب
الماتم وتقف على رؤوسهم نسوة تنحن وتبولون فسألهم
(السلطان) من أنتم ؟ فأجابوا قائلين : إيمانحن الإسلام »
وأخذت تتكشف عليه أمثال هذه الحالات . وفي هذه المرة ذهب

لزيارة مشهد طرس (أى قبر الإمام الرضا) عليه السلام —
(الموجود فى مدينه مشهد الحالية) وهناك رأى فى رواق المشهد
قطعتين إحداهما بيضاء والأخرى سوداء تتقاتلان فأخذ الفال
فى حاله وحال خصومه من هاتين القطعتين وتوقف لمشاهدتهما
وعندما تغلبت قطعة الخصم وانهزمت قطعتة تأوه ومضى لحال
سبيله » •

لاشك أن هذا المنظر الذى صورہ الجوينى فى كتابه « جها
نكشای » يمثل المأساة النفسية التى اعترت السلطان محمد
فى قمتها لقد كان صوت السلطان يدوى ويجلجل كالرعد منذ
سنوات قليلة وكان جميع ملوك البلاد المجاورة يخشونه ويهابونه
ويخافون سطوته وبأسه وكان يظن فى نفسه أنه إنما خلق لكى
يسيطر على الأشياء ولكى يوجه دفعة الأحداث « وأن الدهر عبد
له » (٣١) فإذا به ينحدر إلى هذا المستوى من الجبرية القاتلة
ومن الاستسلام المخزى للأفكار السوداوية التى أخذت
تراوده •

يوصل الجوينى حديثه عن حالة السلطان النفسية قائلاً :
« إن الهم والغم الذى استولى على السلطان جعل شعر رأسه
يشيب قبل الأوان ، وأن الحرارة التى كانت تشتعل فى داخله
تسببت فى ظهور نوع من الحساسية الجلدية حيث انطلقت
البثور وطفحت على جلده بفعل العوامل التى كانت تغلى فى
داخله كما تخرج الفقاع وتطفو على سطح الماء حين

(٣١) جهلنكشای ، ج ٢ ، ص ٩٠

عليه . يقول الجويني نقلا عن أبيه الذي ينقل بدوره هذه القصة عن جد الجويني المسمى بشمس الدين صاحب الديوان والذي كان ملازما للسلطان محمد عند نكوصه على أعقابهِ مولياً الأديبار ، يقول الجويني : « حكى أبي قائلا : في أثناء الإنهزام وعند التوجه من بلخ هبط السلطان فوق هضبة من الهضاب لكي يستريح وأخذ ينظر إلى لحيته ويتعجب من الزمن فالتفت إلى جدك شمس الدين صاحب الديوان وتأوه وقال تجمعت الشيخوخة والإديبار والحرب وأسفرت عن وجهها وتفرق الشباب والإقبال والصحة وولت الأديبار فما علاج هذا الأغم والعناء الذي هو ثمالة كأس الزمان وهل من حلال يحل العقدة التي عقدها الفلك الدوار ؟ »

يقول « خواندمير » صاحب كتاب حبيب السير (٣٣) أنه بينما كان جنكيز موجودا بظاهر سمرقند بلغه أن السلطان محمد خوارزمشاه ولي الأديبار إلى العراق عن طريق خراسان بعدد قليل وخوف كثير . فأمر جنكيز ثلاثة من قادته بعبور جيحون وتعقب السلطان وأن يسرعوا في أثره لا يعملون على شيء ، وألا يستريحوا طالما لم يعثروا عليه . كان عدد هذه الفرقة التي كلفت بتتبع محمد خوارزمشاه يبلغ نحو ثلاثين ألفا يقول عنهم ابن الأثير . وهذه الطائفة نسجها التتر الغربية لأنها سارت نحو غرب

خراسان لأنهم هم الذين أوغلوا في البلاد » (٣٣) فلما وصل هؤلاء القتر المربة إلى جيحون عبروه بسرعة أثارت دهشة المسلمين وأدخلت الرعب في قلوبهم من هؤلاء الذين هم أقرب إلى الشياطين منهم إلى بنى الإنسان في سرعة حركتهم وتتقلهم .

والواقع أن السرعة التي اتصف بها جيوش المغول في الاقتحام والتوغل كانت من العوامل التي تركت آثارا نفسية بعيدة الغور في نفوس المسلمين مثلها في ذلك مثل المذابح الرهيبة التي نصبوها بعد فتح المدن المحاصرة ، وهى المدن التي تركوها خراباً يباباً ليس فيها نفس واحد يتردد كمدينة نيسابور التي قتلوا كل من فيها من الأحياء حتى القطط والكلاب ويقروا بطون الحوامل وأخرجوا الأجنة منها ونجحوها . نقول :

إن هذه السرعة تركت آثارا نفسية مفرعة ، يقول ابن الأثير في هذا الصدد « وسارت (هذه الحادثة) في البلاد كالسحاب استدبرته الريح .. فإن قوما خرجوا من أطراف الصين فقصدوا بلاد التركستان ... ثم إلى بلاد ماوراء النهر .. ثم تعبر طائفة منهم إلى خراسان فيفرغون منها ملكا وتخريباً وقتلاً ونهباً ثم يتجاوزونها إلى الري وهذان وبلد الجبل وما فيه من البلاد إلى حر العراق ثم يقصدون

(٣٢) يذكر ابن الأثير أن عددهم كان ٢٠ ألفا (انظر ج ١٢ ص ١٥٢)

بلاد آذربيجان وارانیه ويخربونها ويقتلون أكثر أهلها ولم
ينج إلا الشريد النادر في أقل من سنة . هذا ما لم يسمع
به مثله . . فعلوا هذا في أسرع زمان لم يلبثوا إلا بمقدار
مسيرهم لا غير . . . هذا ما لم يطرق الاسماع مثله . فإن
الاسكندر الذي اتفق المؤرخون على أنه ملك الدنيا لم يملكها
في هذه السرعة انما ملكها في نحو عشر سنين ولم يقتل أحداً
انما رضى من الناس بالطاعة . وهؤلاء قد ملكوا أكثر المعمور
من الأرض وأحسنه وأكثره عمارة وأهلاً وأعدل أهل الأرض
أخلاقاً وسيرة في نحو سنة » .

ويمضى ابن الأثير إلى استخلاص النتيجة التي أرادها
المغول من تعويلهم على عامل السرعة في قذف الرعب في القلوب
يمضى قائلاً : « ولم يبت أحد من البلاد التي لم يطرقوها إلا
وهو خائف ويتوقعهم ويتربص وصولهم إليه » (٣٤) .

يقول شمس قيس الرازي في كتابه المعجم في معايير أشعار
العجم وكان قد أخذ يفر من وجه المغول منتقلاً من مدينة إلى
أخرى ومن بلد إلى بلد ، يقول : « إن بعضهم (المغول)
وصلوا في قفزة واحدة من شاطيء جيحون إلى أقصى بلاد
ارانیه والأبخاز » (٣٥) . وهكذا فإن هذه السرعة الغريبة لم
تقذف الرعب في نفوس المقيمين بحسب بل في نفوس الهاربين
منهم أيضا .

(٣٤) ابن الأثير ، أيضا

(٣٥) شمس قيس الرازي ، المعجم في معايير أشعار العجم ص ٦

ولا شك أنه كانت هناك أسباب أخرى أدت إلى حدوث هذه الحالة من الشلل التام أصابت تفكير الناس وحركتهم تجاه المغول أثناء غزوهم البلاد فبجانب هذه السرعة المذهلة في التحرك والقوة المتعمدة التي كانوا يقصدون بها إيقاع الرعب في قلوب أعدائهم جتى يشل الفزع حركتهم فلا يقدرّون على المقاومة أو المدافعة ، ساعد مظهر المغول البغيض وما امتازوا به من عادات قبيحة كريهة — كما يقول براون — على زيادة الفزع الذي استولى على القلوب بسبب ما عرف عنهم من غلظة لا تقف عند حد وقوة لا مزيد عليها . وكان المغول إذا ما أرادوا الإغارة على مدينة من المدن فإنهم يوجهون إلى أهل المدينة إنذارهم المعروف الذي تتخلع له القلوب وتقزع منه النفوس فيبعثون اليهم رسالة يفتخونها بقولهم : « ولسنا نعلم مبادا تفعل بكم الأقدار إذا لم تسرعوا إلى الخشوع الاستسلام لنا والله وحده هو الذي يعلم ما هو نازل بكم » .

وكان مما أثار الدهشة والعجب لدى المعاصرين — كما يشير ابن الأثير الذي عاصر أحداث غزو المغول — هو « أنهم لا يحتاجون إلى ميرة ومدد يأتيهم ، فإنهم معهم الأغنام والبقر والخيول وغير ذلك من الدواب يأكلون لحومها لا غير ، وأما ذوابهم التي يركبونها فإنها تحفر الأرض بحوافرها وتأكل عروق النبات لا تعرف الشئ ، إذ نزلوا منزلا لا يحتاجون إلى شئ من خارج » . وكانت للمغول طريقتهم الخاصة في قتل الحيوان قبل أكله وهي الطريقة التي استعاضوا بها عن الذبح المعروف

لدى المسلمين الذين دلتهم طريقة المغول على مدى وحشييتهم وهمجيتهم إذ كانوا يشقون بطن الحيوان وهو حي ثم يمدون أيديهم إلى جوفه فإذا وصلوا إلى قلبه أمسكوه ونزعوه من مكانه ، « (٣٦) .

وهكذا نظر المسلمون إلى هؤلاء المغول وإلى تصرفاتهم بالكثير من الاشمئزاز . والنفور والكراهية باعتبارهم غير خاضعين للمقاييس والمعايير الإنسانية الأساسية التي كان لابد وأن تتوافر — في رأيهم — لدى بنى الانسان وأنهم ربما كانوا غضبا إليها أو سوطا بعثه الله إليهم لينتقم منهم كما صرح جنكيز بنقصة لسكان سمرقند ، ولذلك امتلأت نفوس الناس بالرعب منهم يصف ابن الأثير الذي عاصر هذه الأحداث حالة الشلل التي أصابت الناس حينذاك قائلا « ولقد حكى لى عنهم حكايات يكاد سامعها يكذب بها من الخوف الذي ألقاه سبحانه وتعالى في قلوب الناس منهم حتى قيل إن الرجل الواحد منهم كان يدخل القرية أو الدرب ويجمع كبير من الناس فلا يزال يقتلهم واحداً بعد واحد لا يتجاسر أحد أن يمد يداً إلى ذلك الفارس ... وقد بلغنى أن إنساناً منهم أخذ رجلاً ولم يكن مع التترى ما يقتله به فقال له : ضع رأسك على الأرض ولا تبرح ... فوضع رأسه على الأرض ومضى التترى فأحضر سيفا فقتله به ، وحكى لى رجل قال : كنت ومعى سبعة عشر رجلاً في طريق فجاونا فارس من التترة وقال لنا حتى يكتف بعضنا بعضاً ، فشرع أصحابى يفعلون ما أمرهم .. فقلت لهم هذا واحد فلم

(٣٦) انظر براون ، تاريخ الادب ... ، ص ٥٦١ .

لا نقطه ونهرب ؟ فقالوا : نخاف فقلت : هذا يريد قتلكم الساعة
 فنحن نقطله فلعل الله يخلصنا .. فوالله ما جسر أحد ان يفعل
 ذلك . فأخذت سكيناً وقتلته وهربنا فنجونا .. وأمثال هذا
 كثير (٣٧) .

ومما يروى في هذا المقام أن امرأة مغولية دخلت إحدى
 الدور في مدينة مراغة بأذربايجان وقتلت بعض من فيها من
 السكان الذين لم يستطيعوا المقاومة ظناً منهم أنها رجل مغولي
 فلما كشفت أمرها قتلها أحد أسراها . هذه القصص وغيرها تدلنا على
 مدى الرعب والفرع الذي استولى على نفوس المسلمين وغيرهم في
 تلك الفترة .



إذا عدنا إلى السلطان محمد — الذي كنا تركناه بالقرب
 من نيسابور — نجده يتعرض لتعدد من بعض قادة جيشه الذين
 أرادوا قتله ولكنه عرف بما يدبرون له في آخر لحظة فاستنقذ
 نفسه غير أنه استوحش من أمراء جيشه وزاد خوفه وتضاعف
 وسارع بالتوجه إلى نيسابور . يقول الجويني : « كان السلطان
 كلما ذهب إلى مكان أوصى أهله بعد التهديد والوعيد بتحسين
 القلاع واستحكام الرباع حتى أخذ الخوف والرعب الواحد

(٣٧) ابن الأثير أيضاً

(٣٨) انظر : حافظ حمدي ، الدولة الخوارزمية والمغول ،
 طبع مصر ١٩٤٩ م ، ص ١٣٥

يصبح ألف خوف وألف رعب في قلوب الناس وأخذ الأمر السهل
يصبح صعبا (٣٩) •

وعند ما وصل إلى نيسابور وصلت إليه الأخبار بأن
جنكيز قد بعث بجيش في إثره يتعقبه للقضاء عليه فمجل
وانطلق بقواته المتبقية معه الى الشمال الغربي وما لبثت القوات
التي كانت تصاحبه أن انفرط عقدها وتفرقت من حوله • واستطاع
أن يهرب بنفسه ومعه بعض أولاده الى جزيرة منعزلة في بحر
قزوين حيث اعتلت صحته أصيب بعلّة ذات الجنب واهتدى
الجيش المغولي الذي كان يطاردّه إلى القلعة التي كان يختبئ
فيها حريمه ونساؤه في « مازندوران » فاقتحموها وأسروا حريمه
وقتلوا من وجدوه بالقلعة من أبنائه ورجاله • « مفقد وعيه
وأظلمت الدنيا في عينه ورجحت في وجدانه كفة إختيار الموت
على الحياة واستولى عليه القلق والاضطراب وأخذ يبكي بثناء
مرا بسبب هذه الحادثة والمصيبة حتى أسلم الروح » (٤٠) • وكان
ذلك في سنة ٦١٧ • ولم يلق محمد خوارزم شاه نحيبه إلا وكانت
أحسن الاقاليم في المشرق الاسلامي قد وقعت تحت نفوذ المغول
الذين لم يجدوا مقاومة تذكر في تسخير تلك المناطق ولم تبق
هناك قوة تستطيع الوقوف أمام هؤلاء الغزاة لصده هجماتهم
ذلك لأن السلطان محمد كان قد استولى على البلاد وقتل ملوكها

(٣٩) جهانكشاي ، ج ٢ ، ص ١٠٩

(٤٠) جهانكشاي ، ص ١١٦ •

وأفناهم وبقي هو وحده سلطان البلاد جميعها فلما هزمت
الغول لم يبق من يمنعهم ولا يحميها (٤١) •

وهكذا كان للعامل النفسى دوره واعتباره فى غزوة جنكير
للدولة الخوارزمية ، وهو دور لا يقل — كما لا حظنا — عن
الدور الذى لعبته العوامل السياسية والعسكرية التى تسببت
فى هزيمة الخوارزمشاه واندحاره أمام الغزاة •

(٤١) ابن الأثير ، ج ٩ ، ص ٣٣٠

بحث في بعض ما نقله ابن الدوادارى

من أخبار المشرق الإسلامى

في كتابه « كثر الدرر وجامع الفرر »

دراسة نقدية مقارنة مع المصادر التاريخية الفارسية (*)

يعد كتاب « كثر الدرر وجامع الفرر » لأبى بكر بن عبد الله بن أبيك الدوادارى (الذى لا نكاد نعرف عن حياته شيئا) من الكتب الهامة فى التاريخ الإسلامى عامة وتاريخ مصر فى العصر المملوكى بصفة خاصة . ولقد ظل هذا « الكثر » مخفيا فى بطون المكتبات حتى توفر على تحقيق أجزاء منه ونشرها مجموعة من كبار المستشرقين الأوروبيين والباحثين العرب وذلك منذ عام ١٩٦٠ م (١) .

(*) تيسر لى إتمام هذا البحث فى معهد الدراسات الشرقية بجامعة « فرايبورج » بألمانيا الاتحادية فى ربيع سنة ١٩٧٧ ، حيث يحظى ابن الدوادارى والدراسات المتعلقة به باهتمام خاص ولا غرو فلقد كان البرونسور هاتزوبرت رويبر — رئيس هذا المعهد ورئيس جمعية المستشرقين الألمان — هو أول من قدم ابن الدوادارى وعرف به على نطاق واسع حين نشر أحد أجزاء الكتاب فى سنة ١٩٦٠ . ولود أن أسجل شكرى الجزيل وعرفانى بالجهد للبرونسور رويبر وللـمشرق النابه البرونسور أولريش هارمان الأسناذ بفرايبورج على ما قدماء لى من عون لاتمام هذا البحث (١) ينهض المعهد الألمانى للآثار بالقاهرة بأعباء نشر هذا الكتاب . وكان البرونسور رويبر قد حقق الجزء التاسع فى سيرة الملك

وكتاب « كنز الدرر » كتاب في التاريخ العام للعالم يبدأ منذ بدء الخليقة وينتهي في عصر الملك الناصر محمد بن قلاوون (سنة ٧٣٦ هـ) ، وهو العصر الذي كان المؤلف نفسه شاهداً عياناً على كثير من أحداثه ، فضلاً عن أنه كان يستقى الكثير من معلوماته من أبيه الذي كان من كبار العاملين في دولة الماليك ، وكان إلى جانب ذلك رجلاً واسع الثقافة ، حريصاً على تتبع ما يجري في البلاط المملوكي من أحداث وتطورات عن كثب ، فأصبح بذلك ، وبنظرته النقدية النافذة ، مصدراً من المصادر التي اعتمد عليها أبو بكر في سوق أخبار الماليك وغيرهم (٢) .

الناصر ، وأصدره سنة ١٩٦٠ . ثم أصدر الدكتور صلاح الدين المنجد الجزء السادس في أخبار الدولة الفاطمية سنة ١٩٦١ ، ثم تبع ذلك إصدار الجزء الثامن من تاريخ الدولة التركية ويشمل هذا الجزء تاريخ الماليك البحرية في الفترة من سنة ٦٤٨ إلى ٦٩٨ هـ — أي الخمسين الأولى من حكمهم لمصر والشام الذي استمر جرتنا من الزمان ، وقد قام بتحقيق هذا الجزء البروفيسور أولريش هارمان ونشره سنة ١٩٧١ م . وفي سنة ١٩٧٢ صدر الجزء السابع في أخبار ملوك بني أيوب بتحقيق الأستاذ الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور . وفي سنة ١٩٨١ صدر الجزء الأول في تاريخ بدء الخليقة بتحقيق الدكتور راتكه .

وفي سنة ١٩٨٢ صدر الجزء الثالث في سيرة النبي — ﷺ — والخلفاء الراشدين بتحقيق كاتب هذه السطور ، وبقيت الأجزاء الثاني ، والرابع والخامس دون أن يتم نشرها إلى الآن .

(٢) انظر في ذلك وفي أهمية الكتاب بصفة عامة كنز الدرر ج ٩ =

وكان من الطبيعي أن يهتم ابن الدوادارى — وهو يكتب كتابا على غرار الكتب التى ألفه من سبقه من المؤلفين فى التاريخ العام — بأخبار المشرق الإسلامى ، كما كان من الطبيعى أيضا أن تتراوح اهتماماته — من حيث شدتها وضعفها — بين عصر وآخر . فلقد اهتم اهتماما خاصا بالعصر الذى عاش فيه ، وبالعلاقات بين مصر وإيران خلال الفترة التى حكم فيها المنك الناصر محمد بن قلاوون . على أن ابن الدوادارى يمتاز فى نقله لأخبار المشرق بتقديمه نموذجا فريدا لمؤرخ يرصد من مصر تاريخ تلك المنطقة ، ويرقب أحداثها التى تقع فى العصر الذى يعيش فيه ويسجلها ، فتبين لنا من خلال ذلك كله النظرة العامة التى كان المثقفون فى مصر والشام ينظرون بها حينذاك إلى أحداث المنطقة الشرقية من العالم الإسلامى وهى نظرة كانت صادقة فى بعض الأحيان ، خاطئة فى أحيان أخرى ، كما سنرى .

ولسوف نحاول فى هذا المقال أن نتتبع ابن الدوادارى فيما كتبه أو نقله من أخبار المشرق الإسلامى من خلال الأجزاء الأربعة التى نشرها من كثر الدرر ، أى من الجزء السادس الذى يبدأ من سنة ٣٥٩ هـ حتى الجزء التاسع الذى

تحقيق روبرت روير — المقدمة الألمانية . وايضا ج ٨ تحقيق سعيد عاشور

المقدمة ص ز ، ظ وانظر ايضا

Little, D.P. An analysis of the analistic and biographical sources in Arabic for the reign of Al-Malik An-Nasir Muhammad Ibn Qala'un. University of California, 1966, P. 28.

ينتهي في سنة ٧٧٣٦ هـ . وهذه الفترة بلا شك — من أهم الفترات في تاريخ تلك المنطقة ، فقد شملت حكم مجموعة من الدول الهامة لبلاد الفرس ، وماوراء النهر ، وتركيا وحوزارزم كالسامانيين ، والغزنويين ، والسلاجقة ، والخوارزميين ، ثم الإيلخانيين . فضلا عن أننا في شوق الى التعرف على آراء كبار المؤرخين المصريين وانطباعاتهم بشأن ما وقع خلال تلك الفترة من أحداث .

ولقد رأينا أن نبدأ بحثنا بطريقة عكسية ، لندرس أولا ما نقله ابن الدوادارى من أخبار التتار والإيلخانيين وذلك نظرا للأهمية والقيمة الكبيرة لهذه الأخبار التي عايش المؤرخ معظمها بنفسه . ثم ننتقل بعد ذلك إلى دراسة ما نقله من أخبار السلاجقة ، والخوارزميين والاسماعيلية والسامانيين .

أخبار التتار والإيلخانيين

لعل أعجب ما كتب حتى الآن عن التتار وأصولهم ذلك الذى أورده ابن الدوادارى في هذا المصدد . فهو ينقل حديثا غريبا « لعله لم يذكره أحد من المؤرخين » (٣) — على حد قوله — عن « بدء شأن الترك الأول » . وينقل ذلك الحديث عن كتاب « له عند الترك مزية عظيمة ، يسمى باللغة التركية : الوائ اطام بتكى ، معناه : الأب الكبير » . ويقدم ابن الدوادارى لهذا الذى نقله من الكتاب المذكور مقدمة تجعل القارئ مشبوقا .

إلى معرفة القصة قائلا عن الكتاب « وهذا الكتاب وقعت عليه
سنة عشرة وسبعمائة ، أحضره إلى شخص كان يسمى : أمين
الدين الحموى » كاتب الأمير « بدر الدين بيسرى » « ٠٠٠
فتجاريها ذات يوم ذكر التاريخ ، وبدء التتار . فذكر أمين الدين
المذكور أن عنده كتابا لم يقع لأحد مثله ، وأنه كان عند الأمير
« بدر الدين بيسرى » من أعظم ذخائره وأعزها عليه .

وكان إذا أحضره قام له قياما ، وجعله على رأسه ، ويعظمه
كما يعظم كتاب الله تعالى . فسألناه أن يحضره إلينا ، فلما عاد
أحضره ، فنظرناه كتابا حسنا ، ذا شأوة جليلة ،
بخط منسوب ٠٠٠ في ورق بغدادى ، مجلد بأطلس
أحمر ظاهر ، وأصفر باطن ، وله قفل ذهب ، يدل على عناية كبيرة
به ٠٠٠ الخ « (٤) . ويقول في أول النقل عن الكتاب المذكور
ما يلي :

« هذا كتاب عنى بحله من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية ،
كما عنى بحله من اللغة التركية إلى اللغة الفارسية ، عبد الله
المتوكل على ربه الغفور المسامح ، جبريل بن يختيار المتطبب
في سنة إحدى عشرة ومائتين للهجرة المحمدية ، على صاحبها
السلام ، وتركت فيه ألفاظا بحالها باللسان التركى ، كما
تركها الذى حلها من التركية إلى الفارسية وهو أبو مسلم عبد
الرحمن صاحب الدعوة العباسية « (٥) . وهكذا بدا أن ثمة
تناقضا لا ندرى معه — على وجه التحقيق — من الذى حل

(٤) كنز : ٢١٧ — ٢١٨

(٥) أيضا : ٢١٩

الكتاب من التركية إلى الفارسية هل هو جبريل بن بختيشوع
المقطب (٦) ، أم أبو مسلم الخراساني ؟

ومضى ابن الدواداري في النقل عن جبريل بن بختيشوع
قائلا « قال جبريل ووصل إلى هذا الكتاب من ذخائر أبي
مسلم المذكور وذكر أنه من كتب جده بزرجمهر بن المبتكان
الفارسي ، وكان أبو مسلم ينتسب إلى بزرجمهر المذكور » .
وأخذ الكتاب بعدد مناقب أبي مسلم الخراساني ، ويذكر ما كان عليه
من العقل الوافر وحسن السياسة والتدبير ويبالغ في ذكر
محاسنه لدرجة أن ابن الدواداري قال بعد أن نقل بعض مناقب
أبي مسلم « ثم أن جبريل أظن في ذكر أبي مسلم أظنابا
كثيرا ، أضريت عنه ولم أنسخه إذ ليس فيه لنا غرض » (٧) .

(٦) أما بختيشوع « فقد فكره ابن النديم في فهرست (ص ٢٧)
طبع المطبعة التجارية بالقاهرة) في « المحدثون » من الأطباء .
ويقول « وله من الكتب كتاب : التذكرة عمله لابنه جبريل » . غير أن
ابن أبي أصيبعة (طبقات الأطباء ص ١٢٢) ، طبع المستناب
الفريية (١٩٧٢) لا يذكر لبختيشوع ابنا يسمى جبريل ،
وانما يقول أنه خلف عبيد الله وخلف معه ثلاث بنات ، لكن
ابن أبي أصيبعة يذكر اسم « جبريل بن عبيد الله بن
بختيشوع » ، وهو حفيد بختيشوع الطبيب « ويشير إلى أنه
كان بدوره طبيباً في بلاط عضد الدولة البويهى بشاراز وبغداد
وأنه متكلم جيد اللغة الفارسية » (أيضا
ص ١٢٢ - ١٢٥) . وعن أسرة بختيشوع ومكانتها وآثارها
العلمية انظر مقالا للدكتور مكس مايرهوف بعنوان
« من الاسكندرية إلى بغداد » ترجمة عبد الرحمن بدوي
ونشره في كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية »
(مكتبة النهضة المصرية ص ٥٦ وما بعدها) .

(٧) كترج ٧ : ٢١٩

ولقد أثبتت الدراسات الحديثة أن أبا مسلم الخراساني قد أصبح منذ العصور الوسطى واحدا من أشهر الشخصيات في الأساطير الدينية للشعوب التركية في غرب بحر قزوين وشرقه. كما أصبحت بطولته موضوعا رئيسيا من موضوعات الأدب التركي الشعبي . ولذلك بدا للوهلة الأولى أن ابن الدواداري ينقل لنا أسطورة من الأساطير التركية حول أصل الأتراك ونشأتهم » (٨) .

وتقول الأسطورة إن الجد الأول للأتراك قد توفرت له الأسباب الطبيعية اللازمة لتخليق البشر : إذ كان في أول أمره ترابا اندفع بفعل سيل إلى قارورة تشبه شكل الآدمي ، وتكاملت العناصر والاستقصاءات الرئيسية للخلق « فلما مضت التسعة أشهر .. وشرعت الشمس للاعتدال ... استحق الكمال والخروج ، فخرج من ذلك الأخدود صفة هذا الحيوان الناطق » (٩) الذي هو — في رأي كتاب الأب الكبير — الجد الأول للترك . وكان ابن طفيل (توفي سنة ٥٨١ هـ / ١١٨٥ — ١١٨٦ م) قد ذكر في قصته الفلسفية الشهيرة « حي بن يقظان » احتمال تخليق بشر في ظروف طبيعية مواتية .

(٨) انظر الأبحاث التفصيلية التي قام بها البروفيسور أولريش هارمان حول هذا الموضوع في العدد الحادي والخمسين من مجلة « الإسلام » الألمانية سنة ١٩٧٤ . والبحث الذي ألفه بمؤتمر الدراسات العربية والإسلامية باستكهولم سنة ١٩٧٢ حول الأساطير التركية في العصر المملوكي .

كما راجت في العصور الوسطى الإسلامية نظرية تقول بأن الأكراد إنما هم « قبيلة من العفاريت » (١٠) كذلك كان الإسماعيلية في إيران يرون أن الأتراك ليسوا من بنى آدم ، وهو رأى ذكره الحسن بن الصباح نفسه ، ونقله عنه صاحب الكتاب الإسماعيلي « هفت باب بابا سيدنا » الذي تم تأليفه في أواخر القرن السادس الهجري (١١) . يقول ابن الصباح « وهؤلاء الأتراك ليسوا من بنى الانسان ، ويطلق على بعضهم اسم الجن » ويقال إن الجن ، أي الأتراك ، كانوا يملكون الدنيا قبل آدم (١٢) . فهم عند الإسماعيلية إذن ليسوا من بنى البشر ، ومن عنصر آخر شرير أوربما أراد الإسماعيلية في إيران استغلال الخرافات التي كانت قد شاعت في المنطقة التي أقاموا فيها دولتهم إلى الجنوب العربى من بحر قزوين في بث روح العداء ضد خصومهم من السلاجقة الذين هم من أصل تركى ، فروجوا لها وأشاعوها على هذا النحو (١٣) .

(١٠) انظر :

Haarmann, U. Turkish Legends in the Popular historiography of
 eval Egypt Proceedings of the VI Congress of Arabic and
 mic Studies. August 1972 PP. 97-107.

(١١) يشتمل هذا الكتاب على بعض اقوال الحسن بن الصباح ،
 ومؤلفه مجهول . وقد نشره ايفتوف في بومباى سنة ١٩٣٣

(١٢) هفت باب بابا سيدنا ص ٣٠ .

(١٣) انظر كتابنا « دولة الإسماعيلية في إيران » طبع القاهرة
 سنة ١٩٧٥ ، ص ١١٩

وهناك ذيل كتبه رجل يدعى سليمان بن عبد الحق بن البهلوان الأذربيجاني لكلام جبريل بن بختيشوع وضمنه كتاب « الأب الكبير » يتحدث فيه عن أصول القتار ، ويورد سليمان هذا حديثا مكذوبا عن جنكيزخان الذي لم يثبت عنه في كافة المصادر أنه هاجم أذربايجان بنفسه أو حتى اقترب منها (١٤) يقول « لقد نظرت إليه لما فتح أذربايجان بلدنا بعد هزيمة السلطان علاء الدين خوارز مشاء الخ » وأخذ يصف جنكيز بصفات هي أقرب إلى الصفات الحيوانية منها إلى صفات البشر . ثم يتمم كلامه بقوله « فلم أملك نفسي دون أن سقطت هيبة منه . ثم من « الله على » بالخلاص (كذا ؟) » (١٥) .

غير أن الدواداري ينقل عن سليمان الأذربيجاني هذا خبرا بشأن تلك الخيول الغريبة التي جلبها المغول معهم في غزوهم للعالم الإسلامي ، والتي وصفها ابن الأثير في كتابه « الكامل » بقوله « وأما دوابهم (يعني المغول) التي يركبونها فإنها تحفر الأرض بحوافرها ، وتاكل عروق النباتات لا تعرف الشعر » (١٦) ويقول سليمان المذكور عن هذه الخيول نفسها «

(١٤) بل إن تبريز عاصمة أذربايجان كانت من المدن المحدودة التي سلمت من تخريب المغول للمدن الإيرانية

(١٥) كنز ٧ : ٢٣١

(١٦) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، طبع بيروت ج ١٢ : ٣٦٠ . وذكر ابن الأثير هذه الخيل نفسها في تعجب ودهشة وهي تقوم بأعمال المساعدة الحربية لجنود المغول (انظر ج ١٢ : ٣٦٩) .

« وجد (نتارخان بيغو ، مجد للنتار) في بعض تلك الجزائر المحاذية للجبل قراطاغ ، فرسا وحشية ذيله تسحب على الأرض ... وكان هذا الفرس تسبق الريح ... إذا نجاع يحفر بحافره ويأكل أصول الأشجار ، وإن لم يجد أكل الحصى » (١٧) . ولا شك أن الحقيقة ملتبسة بالأسطورة فيما ذكره الآذربيجاني عن هذه الخيول .

وقد أراد ابن الدوادري أن يكتب شيئا عن أصل التتار الذين خربوا المنطقة الشرقية كلها من العالم الإسلامي ، والذين استطاع المماليك أن يدحروهم في عين جالوت — فلم تسعفه المصادر التي بين يديه فلجأ إلى كتاب « الأب الكبير » لينقل منه شيئا عن أصل الترك والتتار : فيكون بذلك قد أتى بجديد لم يأت به غيره من المؤرخين . يقول « لكن ألجأت الضرورة لبيان ذكر أول خلق التتار ... فإنني لم أجد أحدا ذكر أصلهم الأول ، وإنما سائر أرباب التواريخ ابتدأوا بذكر جنكيز خان تمرجي (جنكيز خان) ، ولم يتعدونه » (١٨) .

وهكذا تبين بوضوح أن مؤرخنا ابن الدوادري لم يفد بالمصادر الفارسية المعتمدة ، وربما لم يكن يعرف عنها شيئا ، والتي أفاضت في ذكر نشأة التتار وأصولهم وقبائلهم ، وتمكن جنكيز خان من توحيدهم تحت قيادته ككتاب « جهانكشاي » لعلاء الدين عطا ملك الجويني ، الذي تم تأليفه

(١٧) كنز ٧ : ٢٣١

(١٨) أيضا ، ٢٢٣ — ٢٢٤

بين سنتي ٦٥٠ و ٦٥٨ هـ ، وأفاد منه عدد من كبار المؤرخين العرب كالذهبي ، والنويري ، وابن العبري ، وغيرهم من المؤرخين المعاصرين لابن الدوادري والسابقين عليه . (١٩) أو كتاب « جامع التواريخ » الذي ذكر ابن الدوادري اسم مؤلفه رشيد الدين فضل الله الوزير غير مرة ، كما سيأتي .

إن هذا هو الكتاب الذي استقصى فيه أصول التتار وتم تأليفه وتجليده في سنة ٧١٠ هـ ، (٢٠) فإن ابن الدوادري لم يعد منه أيضا ربما لأنه لم يكن يعرف الفارسية التي كتب بها هذان الكتابان (٢١) . ولعله لم يكلف نفسه مؤنة الاستقصاء والتعرف على ما تم تأليفه في الموضوع الذي يعالجه باللغة الفارسية ، التي كانت تعد اللغة الثانية بعد العربية في العالم الإسلامي .

-
- (١٩) انظر مقدمة الأستاذ محمد بن عبد الوهاب القزويني لكتاب جهانكشاي ج ١ طبع ليدن ١٩١١ ص ٤٤ ، قيسو — تكو .
- (٢٠) انظر مؤاد الصيد : مؤرخ المغول الكبير رشيد الدين فضل الله ، طبع مصر ١٩٦٧ ، ص ٢٥٢ .
- (٢١) هناك بضعة أمثلة للدلالة على أن ابن الدوادري لم يكن يعرف الفارسية انظر مثلا قوله في ج ٧ : ٢٤٤ « وانهم » أي المغول المغربة الذين بحث بهم جنكيزخان نحو الغرب لتعقب خوارزمشاه ، صاروا يتصدون مكانا يسمى بنجازآبوهي فرق خمسة مياه « وصحتها بنج آب . وقوله ج ٩ : ١٨٨ « مان الملك عليها .. خدا بنداه وهذه لفظة عجبية معناها عبد الله . . وصحتها « خداينده » بكسر الدال وهاء صابغة غير ملفوظة .

ومن ثم نجد ابن الدوادارى ينقل أخبار المغول وغزوهم للعالم الإسلامى واستقرار الأسرة الأيلخانية فيها عن مصادر عربية بعينها . وهو يذكر مصادره التى نقل عنها ، فيذكر ابن واصل صاحب « مفرج الكروب » وابن الأثير ، كما ينقل عن أبى شامة المقدسى صاحب كتاب « الروضتين فى أخبار الدولتين النورية والصلاحية » .

وينقل عنه ابن الدوادارى ما نقله عن كتاب « سيرة جلال الدين منكبرتى » لمحمد النسوى ، وهى السيرة التى لم تكن متاحة — فيما يبدو لابن الدوادارى كما ينقل أيضا عن الشيخ جمال الدين أبى المظفر يوسف بن الجوزى ، وعن البهاء القاضى ابن شداد صاحب « سيرة ، صلاح الدين » والبرزالى صاحب كتاب « المقتفى لتاريخ شهاب الدين أبى شامة » وعن وجيه الدين بن منجى ، وابن القطنة (٢٢) .

كما أفاد فى نقل أخبار المغول والأيلخانيين بالروايات والأحاديث التى كان يسمعها فى مجلس أبيه ، وهو المجلس الذى كان يضم الكثير من الأدباء والفضلاء . لكن الملاحظ أنه منذ بداية استقرار الدولة الأيلخانية فى إيران والعراق — أى

(٢٢) انظر مثلاً ما نقله عن كل من : ابن واصل ج ٧ : ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤١ وابن الأثير ج ٧ : ٢٤٠ وأبى شامة ج ٨ : ٩٠ والنسوى ج ٧ : ٣٠٣ (نقد من مصدر آخر فيما يبدو) وابن الجوزى ج ٧ : ٢٦٩ ، ج ٨ : ٢٥ ، وابن شداد ج ٨ : ٩٢ ، ٩٩ والبرزالى ج ٩ : ٣٢ ، وابن منجى ج ٩ : ٣٣ ، وابن القطنة ج ٩ : ٣٣

منذ حوادث سنة ٦٦٦٢ هـ — بدأ يكف عن ذكر مصادره التي كان ينقل عنها — فلم يذكر من هذه المصادر منذ أحداث تلك السنة وحتى نهاية الكتاب (في سنة ٧٣٥) سوى مصدرين هما البرزالي • وابن منجي ربما كان السبب في ذلك هو معاصرته لأحداث تلك للسنوات واعتماده في الغالب الأعم على السماع في استقاء معلوماته •

لننظر الآن فيما نقله ابن الدواداري من هذه المصادر (وغيرها التي لم يذكرها بالاسم) من أخبار المشرق الإسلامي في عهد التتار لنرى ما إذا كان مؤرخنا هذا ناقلًا فحسب أم أنه ناقد أيضا • ولنرى أيضا مدى صحة تصويره العام — باعتباره مراقبا من مصر للتخوم الشرقية من العالم الإسلامي •

ويبدو للوهلة الأولى أن معلومات ابن الدواداري عن جغرافية تلك المنطقة كانت مشوشة إلى حد ما ، فهو يقول ، « ركب البرنس (ملك الفرنج في فلسطين) البحر ، وتوجه إلى أبغا ملك التتار مسترخا به على السلطان » (٢٣) •

فأى بحر ركبه البرنس من فلسطين متوجها إلى « تبريز » عاصمة الإيلخانيين • ربما كان يقصد أن البرنس ركب سفينة حملته في البحر الأبيض المتوسط إلى بلاد الروم

(آسيا الصغرى) ومن هناك توجه عن طريق البر عبر نلك البلاد إلى آذربايجان وعاصمتها تبريز . ولكن نحوى عبارة ابن الدوادارى يشير إلى أن ثمة غموضا فى تصور الكاتب لجغرافية المنطقة . وهو تصور يحمل على الظن بأن الكاتب ربما كان يعتقد أن هناك بحرا يربط بين بحر الروم (البحر المتوسط) والبلاد الفارسية . ثم إنه ينقل عن ابن واصل ما ذكره فى شأن المجلس الذى عقده السلطان محمد خوارزمشاه لكى يستشير فيه كبار رجال دولته فيما يمكن عمله لمواجهة خطر الغزو المغولى . يقول « استشار (السلطان محمد) الشيخ شهاب الدين (الخيوقى) وكان إماما عالما ، فقال الشيخ رأى أن تجمع العسكر وتقصدهم قبل قصدهم إليك ، ويكون نزولك على جانب النهر « جيحون » ، فإنهم يأتون من بلاد بعيدة تعاب ، فتلقاهم وأنت مستريح » (٢٤) .

ولا شك أن النهر المقصود هو « سيحون » وليس جيحون .

ولقد كان سيحون هو الحد الفاصل بين ممتلكات الخوارزميين فى الغرب وممتلكات المغول فى الشرق بعد أن قضوا على الدولة القراخائية أو على دولة النايमान فى التركستان وما جاورها بقضائهم على كوجلك خان ، وسيحون هذا الذى تقع عليه مدينة « اترار » التى كانت السبب المباشر فى الحرب بين الدولتين الخوارزمية والمغولية . وهى

المدينة التي يسميها ابن الدوادري « اتراب » (٢٥) .
ويبدو أنه لم يكن ليستطيع أن يتصور شكل بلاد ما وراء
النهر وموقعها بين تركستان وإيران ، فكان يعتقد أن بلاد ما
وراء النهر تقع إلى الشرق من التركستان والخطا ، بينما
العكس هو الصحيح يقول « وومل ملكه (يعني ألب
ارسلان) إلى الصين والترك وبلاد البلغار والروس
والكزوالان وكذلك إلى بلاد الخطا وهما المدينتان العظيمتان
كاشغور وبلاصون وهما بالسند الأعلى (كذا ؟) وملك
إلى ما وراء النهر . » (٢٦) .

على أن أمر هذه الأخطاء الجغرافية ربما لم يكن من
الخطورة بمكان في عرف أهل العصر الذي عاش فيه المؤلف .
ولم يكن مهمة المؤرخ — في نظر ابن الدوادري فيما يبدو —
أن يتحقق هذه المسائل الجغرافية ويتمق فيها ، ولذا نجده
يتساهل ولا يحقق فيها . وربما لم تكن المعاجم الجغرافية
متاحة لديه وهو يكتب أخبار المشرق الإسلامي ، وهذا
الاحتمال ليس ببعيد لأنه — لا فتقاره إلى تلك المعاجم — ينقل
عن بعض التجار الذين ذهبوا إلى « كيلان » وصفا للمنطقة .
يقول « وذكروا التجار أن هذه البلاد الكيلانية مسافة
سبعة أيام ، في عرض ثلاثة أيام ، والبحر المحيط (لعله يقصد
بحر قزوين) بها من جانب والجبال من جانب . » الخ (٢٧) .

(٢٥) كزج ٧ : ٢٢٧

(٢٦) أيضا ، ٢٠

(٢٧) أيضا ، ج ٩ ، ١٥٠

وهذا يدلنا على أنه كان يستقى معلوماته الجغرافية أحيانا
بطريق المشاهدة .

أما من الناحية التاريخية فإن ابن الدوادري يذكر أحداث
التتار متعاقبة . وربما وقعت بعض هذه الأحداث في سنين
سبقت السنة التي ذكرها فيها . فهو مثلا يذكر في حوادث
سنة ٦٢٠ أن جلال الدين خوارزمشاه المعروف بمنكبرتي قد
تولى الحكم فيها ، ومن المعروف أن منكبرتي تولى الحكم
بعد وفاة أبيه محمد خوارزمشاه في سنة ٦١٧ هـ .

ويذكر في حوادث سنة ٦٢٤ واقعة فتح خوارزم .
ويورد فيها نفس الأحداث التي وقعت فيها . ومنها إزالة
المغول للسد الذي كان على نهر جيحون لكي يفرق من تبقى
من أهل خوارزم بعد فتحها . وهي الأحداث نفسها التي
ذكرها علاء الدين عطا ملك الجويني في « تاريخ جهانكشاي »
ورشيد الدين فضل الله في « جامع التواريخ » (٢٨) ولكنهما
ذكرها في أحداث سنة ٦١٧ هـ .

وفي حوادث سنة ٦٣٧ يقول « وفيها وصل رسول
التتار إلى ميافارقين، إلى عند المظفر غازي (الملك المظفر
شهاب الدين غازي صاحب ميافارقين) وعلى يد الرسول،

(٢٨) جها نكشاي ج ١ : ٩٦ وما بعدها ، ورشيد الدين فضل
الله همداني « جامع التواريخ ج ١ : ٢٧١ وما بعدها طبع
طهران ١٣٣٨ هـ . ش

كتاب من جنكيز خان عنوانه يقول ٥٥٥ الخ ٤ (٢٩) • ومن المعروف أن جنكيزخان كان قد توفي سنة ٦٢٤ هـ (٣٠) • ولم يدرك سنة ٦٣٧ • ومهما يكن فقد ظل ابن الدوادارى ، يعتمد أن جنكيزخان ظل حيا إلى سنة ٦٤٩ • (٣١) •

وينقل عن ابن شداد قصة عن اجتماع رسل السلطان الملك الظاهر بالملك بركة (العدو للحدود لهولاكواباغا) في سنة ٦٦٧ (٣٢) ووفقا لجامع التواريخ فإن بركة كان قد مات سنة ٦٦٤ • (٣٣) أى قبل الموعد الذى ذكره مؤرخنا بنحو ثلاث سنوات •

كما يذكر وفاة أرغون • في حوادث سنة ٦٩١ • ولكن رشيد الدين — الذى كان يعمل حينذاك في البلاط المغولى — يقول في كتابه جامع التواريخ إن أرغون مات سنة ٦٩٠ •

ولا نجد السبب الذى حمل ابن الدوادارى على هذا التأخير في ذكر الأحداث ، ربما لأن بعضها وصل اليه متأخرا عن مواعده ، فسجله على أنه حدث في نفس السنة التى وصل فيها ، وربما لأن المصادر التى نقل عنها ذكرت هذه الأحداث على هذا النحو •

(٢٩) كنز ٧ : ٣٢٤

(٣٠) جامع التواريخ طبع طهران ج ١ ٣٨٦

(٣١) انظر : كنز ٨ : ١٩

(٣٢) انظر : كنز ج ٧ : ٩٩

(٣٣) انظر ، جامع التواريخ ، تاريخ مبارك غازانى ، نشر كارل يان ، طبع هولندا سنة ١٩٥٧ ، ص ٩

إن ابن الدوادارى كان أحيانا يعقد بعض المقارنات بين مصادره المختلفة . فيذكر الآراء المتناقضة للمؤرخين الذين نقل عنهم ، على سبيل الموازنة . ولكنه في الغالب لا ينتهى إلى رأى خاص وإنما يعقب بقوله « والله أعلم » . مثال ذلك تلك الموازنة التى وضعها أمام القارىء بين ما قاله كل من ابن الاثير وابن واصل فى مسألة انصراف السلطان محمد خوارزمشاه عن بلاد ما وراء النهر وإجفاله من المغول (٣٤) . وربما أراد ابن الدوادارى بهذه الطريقة أن يطلع قارئه على اختلاف الآراء بين المؤرخين حول موضوع ما ويترك للقارىء مهمة استخلاص النتيجة بنفسه دون أن يقحم نفسه هو فى الحكم على أحداث لم يعاصرها هو ، أو أحداث لم تحدث فى الديار المصرية ، وهى الديار التى يشعر أنه صاحب رأى فى أحداثها دون غيرها .

وفىما يتعلق بأخبار السلطان جلال الدين منكبرى (٣٥) ونضاله ضد المغول ، فإن ابن الدوادارى حريص على متابعة أخبار هذا النضال ، وسياقة وصف المارك باهتمام واضح (٣٦) . لولا أن ما يعنيه فى هذا الصدد هو الأخطاء التى يوردها فى الأسماء وفى التواريخ التى وقعت فيها المارك .

(٣٤) انظر هذه الموازنة فى كزج ٧ : ٢٤١ .
 (٣٥) يذكر ابن الدوادارى أن جلال الدين قد تولى الملك فى سنة ٦٢٠ (كزج ٧ : ٢٥٧) وصحتها ونفا لكل المصادر العربية والفارسية سنة ٦١٧ ، كما سبق أن ذكرنا .
 (٣٦) ربما لاعتقاده بأن السلطان المملوكى قطز من نسل السلطان جلال الدين منكبرى

مما أوقعه في بعض التناقض أحيانا فقد جمل جلال الدين منكبرتي يقتل شخصا واحدا هو « تولوى خان » ابن جنكيزخان مرتين في معركتين منفصلتين بينهما نحو خمس سنوات. إذ ذكر ذلك مرة في حوادث سنة ٦٢٠ ومرة أخرى في سنة ٦٢٥ (٣٧) . على حين أن كتاب جامع التواريخ يذكر أن تولوى مات ميتة طبيعية سنة ٦٣٠ (٣٨) . ولعل ابن الدواداري يريد بهذه الموقعة — كما نفهم من سياق شرحه لأحداثها — موقعة « بروان » الشهيرة التي هزم فيها السلطان جلال الدين منكبرتي — لأول مرة — جيشاً من جيوش المغول . وهي الموقعة التي يسميها ابن الدواداري « تلف » والتي جاءت في بعض النسخ الخطية لكتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير « تلف » وفي البعض الآخر « بلف أو بلق » ، (٣٩) وهي الموقعة التي حدثت كما يقول عطا ملك الجويني صاحب كتاب « جهانكشاي » في سنة ٦١٧ ، والتي كان يقود الجيش المغولي فيها « شيكي قوتوقو » وليس تولوى بن جنكيزخان . (٤٠) ولقد ذكر ابن الدواداري اسم قائد مغولي هو أقرب ما يكون إلى اسم « قوتوقو » هذا على أنه قاد المغول في معركة ضد السلطان جلال الدين (ولعله يعني بها نفس معركة بروان) . وعد هذا القائد من أبناء جنكيزخان يقول « وفيها » (أي سنة ٦٢١)

(٣٧) كنز : ٧ : ٢٥٨ ، ٢٨٩ — ٢٩٠ .

(٣٨) جامع التواريخ : طبع إيران ج ١ : ٥٥٩ .

(٣٩) ابن الأثير الكامل في التاريخ ، طبع بيروت ١٩٦٦ ، عن الطبعة التي حققها تورنبرج ونشرها سنة ١٨٥٣ ج ١٢ :

٣٩٥ .

(٤٠) انظر جهان نكشاي ج ٢ : ١٣٧

كان له (يعنى للسلطان جلال الدين منكبرتى) وقعة عظيمة مع فرقة من التتار وكانوا في ثلاثين ألف فارس ، مع أحد بنفيه — أعنى جنكيز خان يسمى قطوخان فكسـرهم كسرة شنيعة ... وكانت هذه الوقعة على نصيبين (كذا ؟) وسلم قطوخان وعاد مهزوما إلى أبيه جنكيزخان • فغضب عليه وقيده وأعادته إلى بلاده تحت الاحتراز » (٤١) •

إن هذا التصوير الباهت الذى رسمه ابن الدوادارى في تاريخه لمعركة واحدة ذكرها وكأنها وقعت ثلاث مرات ، يحمل المرء على الظن بأن ابن الدوادارى ربما كان يكتب أحيانا من الذاكرة •

غير أن الهوة بين الأحداث والسنوات التى وقعت فيها حقيقة بدأت تضيق — إن لم تكن قد بدأت تزول بالفعل — اعتبارا من عصر الإيلخانيين — منذ بدأ هولوكو يدخل مسرح التاريخ •

ويهتم ابن الدوادارى اهتماما كبيرا بهولوكو — السدى يسميه هلاوون — ومن جاعبده من الإيلخانيين الذين حكموا إيران والعراق وأذربايجان وخوارزم • لأن التتار بدأوا يؤثرون في أحداث مصر ويتأثرون بها منذ واقعة « عين جالوت » • وكان لابد للمصريين وأهل الشام وفلسطين عامة ، والمؤرخين منهم بصفة خاصة ، أن يرقبوا الأحداث التى تقع في شرق العالم

الإسلامي بقدر أكبر من الدقة والتحرى ويتابعوها ،
ويتشوقوا إلى معرفتها •

وقد دفع هذا كله مؤرخا لبن الدواداري إلى أن يهتم
بتلك الأحداث ويوليها مزيدا من الدقة ، ويحاول أحيانا
أن ينوع فيها • فيضيف أحداثا وقصصا لم يرد بعضها
حتى في المصادر الفارسية التي تخصصت في نفس الفترة
جها نكشاي وجامع التواريخ •

من ذلك مثلا أنه يقول في حوادث ٦٥٤ « وفيها دخل
هلاووي سلطان التتار (يعني هولاكو) إلى بغداد في زى
تاجر عجمي ومعه مائة حمل حرير ٠٠٠ الخ » (٤٢) • ولم تذكر
المصادر الفارسية التي تتبعت خطوات هولاكو على الأراضى
الإيرانية منذ قدومه سنة ٦٥٣ (كتاب جها نكشاي ، الذي
رافق صاحبه علاء الدين عطا ملك الجويني القائد المغوني
هولاكو منذ أن جاء إلى المشرق الإسلامي وسجل تحركاته
كلها حتى سنة ٦٥٥) (٤٣) — لم تذكر أن هولاكو الذي كان
مشغولا بقتال الاسماعيلية في سنة ٦٥٤ وافته الفرصة
لكي يدخل بغداد متخفيا في زى تاجر عجمي ، وهو أمر يستبعد
حدوثه على أي حال •

ومما ذكره أيضا نقلا عن جمال الدين بن الجوزي —

(٤٢) كنز ٧ : ٢٩ •

(٤٣) انظر جيتكشاي ج ٢ : ٩٨ وما بعدها •

ولم تذكره المصادر الفارسية — حكاية الطير الأبيض الذي
 حط على خيمة الخليفة المعتصم العباسي ، بينما كان أسيرا
 لدى هولاء مما جعل هولاء يظن أن الخليفة قد كلم الطائر
 بكلام يتعين على الطائر أن يبلغه لانتصار الخليفة لكي يتجمعوا
 ضد المغول ، فأمر هولاء عندئذ بقتل الخليفة . (٤٤) والمصدر
 الفارسية التي بين أيدينا لا تذكر شيئا من هذا القبيل (٤٥) .
 وربما كان هذا الخبر صحيحا وهو يبين مدى خوف هولاء —
 بعد فتح بغداد — من أن ينقلب الأمر وبالا عليه . خاصة
 وأن منجمه الخاص الذي كان اسمه « حسام الدين » والذي
 اختاره أخوه « منكوتا آن » ليكون منجما له ، خوفه مما سيحدث
 من مصائب إذا هو أقدم على فتح بغداد (٤٦) .

ومما يحمد لابن الدواداري تلك المسودات التي كان يكتبها
 أحيانا ويحتفظ بها حتى إذا احتاج إليها عند كتابة الأحداث
 المتصلة بها نقلها وضمها كتابه . وتطوى هذه المسودات — في
 الغالب — خاصة تلك التي تتعلق بأخبار المشرق الإسلامي ،
 على أحداث وأفكار قيمة حقا كما سنرى . ولقد كتب إحدى
 مسوداته عن هولاء ، يقول ابن الدواداري « ورأيت في
 مسوداتي أنه لما فتح هلاوون البلاد ووصل الى حلب ، أحضر
 شخصا منجما يسمى نصير الدين الطوسي ، وقال انظر

(٤٤) انظر الحكاية تفصيلا في : كزج ٨ : ٣٥

(٤٥) انظر مثلا الفيل الذي كتبه خواجه نصير الدين الطوسي
 لكتاب جها نكشاي وعنوانه « دركيبيت واطعة بغداد » وقد
 طبع في اواخر الجزء الثالث من جها نكشاي .

(٤٦) انظر جامع التواريخ ، طبع طهران ج ٢ : ٧٠٦ .

من الأسماء من من مقدمى عساكرى وقرابنى يملك مصر ، فإن البخشى (يعنى الكاهن البوذى) قال إنى لا أملكها أنا ، قال : فنظر فلم يجد من الأسماء من يملك مصر غير كتبغا ، وكان « كتبغا نوين » صهر هلاوون (٤٧) ، فأنفذه على العسكر الذى كسره الله تعالى على عين جالوت نوبة السلطان الشهيد الملك المظفر قطز . قال : ولم يحسبوا فى أى وقت تملك هذا الاسم مصر ، فكان بين كتبغا نوين ذلك ، وكتبغا هذا (يعنى السلطان زين الدين كتبغا من المماليك البحرية) من المدة خمس وثلاثون سنة ... الخ » (٤٨) .

وربما كان هذا سببا من أسباب تخلف هولاءكو عن قيادة الجيش المغولى الذى بعث به لغزو مصر . ومن المعروف أنه أخذ برأى نصير الدين الطوسى فى فتح بغداد ، ورجسه على رأى منجمه « حسام الدين » السابق ذكره . وكان حسام الدين قدحذر هولاءكو من الهجوم على بغداد لأن كل من فعل ذلك لم يتمتع بملك ولا بعمر ، وأخذ يخوفه من الإطاحة بالخلافة العباسية ، فلم يوافق استخراجه مزاج هولاءكو الذى كان مصمما على فتح بغداد ، فبعث فى طلب الشيخ نصير الدين الطوسى ، الذى كان قد لزم ركاب هولاءكو بعد فتحه لقلاع الإسماعيلية فى إيران . وقال نصير الدين بجواز الإطاحة بالخلافة العباسية ، وفتح بغداد فلن يتسبب ذلك فى حدوث

(٤٧) كيتبوقانوين « ولم يرد فى جامع التواريخ انه صهر هولاءكو

(٤٨) كنزج ٨ : ٣٦٨ .

أى جلال ، وحرص هو لاكو على أن يحل محل الخليفة ولن يحدث ضرر من الأضرار التي سببها حسام الدين (٤٩) ، الأمر الذي جعل نصير الدين الطوسي يصبح — بعد فتح بغداد — موضع ثقة هو لاكو (٥٠) ، وربما استشاره في فتح مصر .

كما ذكر ابن الدوادارى (٥١) . غير أن مؤرخاً يور حكاية مشافهة عن هو لاكو في حوادث سنة ٦٢٩ ، نقلها عن والده الذى نقلها بدوره عن مخدومه الأمير سيف الدين بلبان الرومى الدوادارى . وهى تتطوى فيما يبدو — على الكثير من المبالغة والتهويل فضلاً عما تتضمنه من أخطاء تاريخية ، جاء فيها « فبلغ الرحيم بدر الدين لؤلؤ (صاحب الموصل) أن الوزير خواجارشيد — وزير هلاوون — بيسعى (كذا) في تغيير خاطر هلاوون عليه ، فقال بدر الدين والله لأقتلنسه ولا يمكن أذن هلاوون بيدي ... الخ » . ويواصل الحكاية قائلاً « إن بدر الدين بيعث واحداً من خواصه لقتل رشيد الدين باسم ، ثم يذهب بدر الدين لؤلؤ بنفسه فيمعه أذن هو لاكو بحيلة لطيفة » (٥٢) .

-
- (٤٩) انظر ذلك تفصيلاً في جامع التواريخ طبع طهران ج ٢ : ٧٠٦ — ٧٠ ، وراجع أيضاً كتاب علاء الدين عطا ملك الجوينى — حاكم بغداد بعد انتضاء الخلافة العباسية ، المؤلف ، طبع مصر ١٨٢ م .
- (٥٠) عن الثقة الكبيرة التى أولاها هو لاكو للطوسى انظر : جامع التواريخ طبع طهران ج ٢ : ٦١٨ وما بعدها .
- (٥١) من الواضح ان كلمة « قال » التى تكررت فى الحكاية غير مرة تبين أن ابن الدوادارى نقلها من مصدر .
- (٥٢) انظر تفصيل الحكاية فى كنز ج ٧ : ٢٠٦ — ٢٠٨

ومن المعروف أن الخواجة رشيد الدين فضل الله لم يكن وزيراً لهولاكو ، وإنما وزير لغازان خان سنة ٦٩٧ (٥٣) . أى بعد وفاة هولاكو بنحو أربعة وثلاثين عاماً . وأن رشيد الدين لم يمت مسموماً . وإنما نكبه إلا يلخان أبو سعيد قى سنة ٧١٨ هـ ، ولقد اعترف ابن الدوادارى نفسه فى كتابه بأن الوزير رشيد الدين كان حياً فى سنة ٦٩٩ . فقد ذكره فى حوادث السنة المذكورة . ونقل عنه خبراً لا نجده فيما بين أيدينا من مصادر فارسية ، يقول فيه . « وذكر ابن منجى أن الذى حمل إلى خزانة غازان من المال ثلاثة آلاف وست مائة ألف درهم سوى ما لحق ذلك من للتراسيم والبراطيل والاستخراج ، وأن للوزير — يعنى رشيد الدين — جيبى لنفسيه نحواً من أربع مائة ألف درهم » (٥٤) .

ولقد اهتم ابن الدوادارى بأخبار النزاع الذى دب بين هولاكو وبركة عقب انحسار المد المغولى عن الشام وتقلصه فى العراق وإيران . لأن هذا النزاع كان من شأنه أن يصرف هولاكو عن محاولة غزو مصر من جديد . ومن بين ما ذكره ابن الدوادارى فى هذا الصدد ما نقله فى حوادث سنة ٦٦٠ عن ابن شامة المقدسى من أن هولاكو قد انهزم أمام بركة خان وأن هولاكو «هرب إلى قلعة تلاء» وهى فى وسط بحيرة أذربايجان (كذا؟) وعاد كالمحبوس فيها (٥٥) . وتتفق المصادر الفارسية مع ابن

(٥٣) انظر فؤاد الصياد — مؤرخ المغول الكبير ص ١٢٤

(٥٤) كنز ج ٩ : ٣٣ .

(٥٥) كنز ج ٩ : ٣٣ ، ج ٨ : ٩٠ — ٩١ .

الدوادارى غيما نقله من أخبار هذه المعركة . وفي الستة
التي وقعت فيها وهي ٦٦٠ . وفي أن جيش هولاء قد غنى
بهيمة كبيرة أمام جيش بركة خان . ولكن الذي كان يقود
جيش هولاء ابنه أباقا الذي استطاع أن ينجو بنفسه في
عدد قليل من الرجال . ولكن المصادر الفارسية لم تذكر أن
هولاء قد لجأ إلى إحدى القلاع (قلعة تالا) (٥٦) ، وظل
محبوسا بها (٥٧) .

ومن للغريب أن اسم هذه للقلعة ظل لصيقا بذهن ابن
الدوادارى حتى كتبه مرة أخرى وهو يتحدث عن وفاة هولاء
في حوادث سنة ٦٦٣ . فيذكر أنه هلك في سبع ربيع الآخر
بمرض الصرع ، وكان يعتريه في كل يوم مرتين ، وكان هلاكه
ببلاذة مراغة ، ونقل إلى قلعة « تالا » ودفن بها ، وبني
عليه قبة (٥٨) . بينما يذكر الوزير الطيب رشيد الدين في كتابه

(٥٦) لم يرد اسم هذه القلعة في أي من المصادر الفارسية ، ولكن
الأستاذ محمد بن عبد الوهاب القزويني يذكر في الحواشي
والإضافات التي كتبها في أواخر الجزء الثالث من مخطوط
« كتاب تاريخ نكشاي » ص ١٩٢ وهو يتحدث عن الوصف
الجغرافي لمنطقة الموت اسمين قريبين من هذا الاسم وهما
« تلاتر » و « تلو » بين اسماء أخرى وقصبات ومزارع
رودبار من توابع قزوین فيها اثن ليسا جزءا من آذربايجان .
ولم يشر الأستاذ القزويني الى ان باي منهما قلعة ولكنهما
على اية حال قريبتان من ميدان المعركة المذكورة .
(٥٧) انظر جامع التواريخ ، ج ٢ : ٧٣١ ، وميرخواند : روضة
الصلوات . طهران ١٣٩٩ هـ . ش ج ٥ : ٢٦٧ (٥٨) كترج
٨ : ١١٤

« جامع التواريخ » ما يلي عن وفاة هولاکو « فجاء بعد الاستحمام ، استولى على بدنه عارض ، وأخذ يشعر بثقل في جسمه ، فلزم الفراش ، ويوم الثلاثاء السابع من ربيع الآخر شرب مسهلاً من يد الأطباء الخاطئين ، فظهر أثره غيبة عن الوعي ، وأدى إلى السكته ، وبرغم أن الأطباء الحاذقين استكفروا كل جهودهم وسعيهم — نظراً لأن درجات الحياة كانت قد وصلت إلى نقطة الموت — فإنهم عجزوا عن إزاحة العلة .. وليلة الأحد التاسع عشر من شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وستين وستمائة وقعت الواقعة الكبرى (فمات) .. ودفنوه في جبل « شاهو الذي يواجه » دهخواركان (٥٩) .

ويذكر ابن الدوادري التاريخ الصحيح لجلوس « أباقا ابن هولاکو » أو « أباقا بن هلاوون » على حد تعبيره ، لكنه يذكر أولاد هولاکو على نحو يختلف بعض الشيء عما ذكره جامع التواريخ وسنعتقد فيما يلي مقارنة بين كنز الدرر وجامع التواريخ فيما أورده كل منهما من أسماء أولاده « هولاکو »

كنز الدرر جامع التواريخ

« وكان لهلاوون سبعة عشر ولداً هم :

أربعد عشر ولداً هم :

أيقانوين (الملك بعده)

أباقا

يشموت

توسين

يشموت

قنشين

(٥٩) جامع التواريخ ٢ : ٧٣٦

بيكين	نكس
آجاي	آجاي
بيسودار	بيستير
منكوتر	منكوتر
—	قالودر
أحمد	أحمد أغا
تغاي تيمور	تغاي تيمور
قونقورتاي	كيختوا

قيدوا • الذي قتله غازان

(الذي قتله غازان بمقتضى

الدستور المغولي) •

جومقور

طرغاي

هولاجو

سياوجي (شييادجي) (٦١) •

والباقى لم أقف على

أسماءهم (٦٠) •

وربما دل هذا الجدول — برغم الأخطاء التي

وقع فيها ابن الدواداري — على مدى الجهد

الذي بدأ يبذله في جمع المعلومات ابتداء من عصر هولاجو •

وهو جهد لم يكن ملحوظا بهذه الدرجة في الأخبار التي

سبقت هذه الفترة •

(٦٠) كنز ٨ : ١١٥ •

(٦١) جامع التواريخ ، ٢ ، ٦٧٩

ويحكى ابن الدوادارى أحداثا لا ترد في المصادر الفارسية، وتبدو هذه الأحداث صحيحة الى حد بعيد ، فمؤرخنا يكتب من زاوية ليست متاحة للمصادر الفارسية الخاضعة في الغالب لسلطان البلاط الإيلخاني وتأثيره كجامع التواريخ الذى عاصر صاحبه الأحداث التى وقعت في تلك الفترة . أما ابن الدوادارى فإنه يكتب من وجهة نظر معادية للمغول ويستشرف ألقاها تقصر عنها نظرة المؤرخين الفرس .

يقول مثلا في حوادث سنة ٦٦٧ هـ وفيها وصل رسول من أبغا ملك التتار الى دمشق وصحبته مجد الدين دولة خان وسيف الدين سعيد ترجمان . . وأخذ يتهدد الملك الظاهر فرد عليه بجواب شديد اللهجة » (٦٢) . ولا يرد هذا الخبر في جامع التواريخ كما لا يرد فيه أيضا أى من هذين الاسمين اللذين ذكرهما ابن الدوادارى .

ولقد بدأ ابن الدوادارى في سياقته لأخبار الإيلخانيين أكثر دقة عن ذى قبل ، كما سبق أن لاحظنا . وهو يوجه اهتماما خاصا للخلافات التى تقع بين أبناء الأسرة الإيلخانية بعضهم وبعض (٦٣) ، وهذا أمر طبيعى ، لأن وقوع هذه الخلافات إنما يضعف من قوة المغول ويصرفهم عن التفكير في مهاجمة الممالك . . وكان من الطبيعى أيضا أن يحكى الحروب التى وقعت بين المغول وسلاطين الممالك والوفود التى

(٦٢) كنز ٨ : ١٣٩ - ١٤٠ .

(٦٣) انظر مثلا كنز ٨ : ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ .

وفدت على بلاط الماليك من جانب الايلخانيين ، وأن يتابع
الأسره الايلخانية ، وسني ملوكها (٦٤) .

وهو ينقل عن وفاة أرغون بن اباقا خبرا غريبا لم يرد
(على هذا النحو الذي رواه) في المصادر الفارسية ، فيقول
« وفيها (سنة ٦٩١) هلك أرغون بن اباقا ملك التتار ، يقال
إنه سقى واتهموا به اليهود أنهم سقوه ، ونصوا ذلك على سعد
الدولة وزيره ، وكان المتولى على ملكه والغالب على أمره فقيل
أن بعض خواتين أرغون وقعت معه ، فخشى أن يطلع أرغون
على أمره فسقاه ، فلما تحقق المغول الأمر قتلوا اليهود عن
آخرهم ونهبوا جميع أموالهم ٠٠٠ » (٦٥) . ويذكر
جامع التواريخ أن أحد البوذيين سقى أرغون شربا
فمرض مرضا شديدا وعجز الأطباء عن علاجه ،
وشاع أنه قد سحر فاتهمت إحدى الخواتين بهذا
السر الذي أدى الى مرض أرغون ، فأخذوها وأغرقوها مع
نسوة أخريات في النهر (٦٦) . أما سعد الدولة اليهودي فكان
هو الغالب على الأمر كله كما يقول ابن الدوادري ، مما أدى
إلى نقمة أمراء المغول — الذي لم يكن يقيم لهم وزنا — عليه
فقتلوه (٦٧) . وتقول المصادر الفارسية إن ذلك حدث في سنة
٦٩٠ ، وليس في سنة ٦٩١ كما ذكر ابن الدوادري .

(٦٤) انظر ايضا ١٨٨ ، ٢٨١ ، ٣٠٦ ، ٣٢٢ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧

(٦٥) كنزج ٨ : ٣٢٢ .

(٦٦) انظر جامع التواريخ (كارل بان) ص ٧٨ ، وروضة الصفا

ج ٥ : ٣٦٢ .

(٦٧) انظر جامع التواريخ ، ايضا ، ص ٧٨ — ٧٩ .

وذكر أيضا أن غازان خان مات هو الآخر مسموما ، يقول في حوادث سنة ٧٠٣ « كان سبب هلاك غازان أن زوجته همياخاتون سمته ، وهذه كانت زوجة « بلغاق شاه » وكانت من قبل زوجة أبيه ٠٠٠ وكان قد تغير على الامراء المغول والنوامين من أيام الكسرة وشرع يهددهم ويعنفهم فاتفقوا مع زوجته على هلاكه فسمته في منديل ، فلما كان بينهما الجامعة مسحته بذلك المنديل فنزلت أمعاؤه ، وبطل نصفه ٠٠ وكانت وفاته بالقرب من همدان ، وحمل إلى تربة بظاهر تبريز بمكان كان سماه الشام ودفن به » (٦٨) .

والمصادر الفارسية التي بين أيدينا لا تبين طبيعة المرض الذي أصاب غازان ، وتذكر حادثة موته بصورة مغايرة (٦٩) : وقد يكون ما كتبه ابن الدوادري صحيحا إلا في الاسماء فزوجة غازان خان التي كانت من قبل زوجة أبيه هي بلغان ، يقول رشيد الدين في جامع التواريخ ، « أخذ غازان خان في البداية زوجة أبيه بلغان خاتون (٧٨) . ولقد توفي غازان وفقا للمصادر الفارسية في نفس السنة التي ذكرها ابن الدوادري ، غير أن وفاته كانت بالقرب من قزوین ، وليس همدان (٧١) .

(٦٨) كنزج ٩ : ١١٢ - ١١٣

(٦٩) انظر مثلا روضة الصفا ج ٥ ٤٢٠ - ٤٢٢

(٧٠) جامع (طبع كارل يان) داستان غازان خان - انجلترا

١٩٢٠ من ١٣ .

(٧١) انظر روضة الصفا ج ٥ ٤٢٢

ويورد أيضا خبراً في حوادث سنة ٢٠٤ ، لم يرد في المصادر الفارسية التي بين أيدينا يقول : وفيها سنة ٢٠ ، وصل الأميران أقطاي وسلطان أولاد مهنا (٧٢) ومعهم جماعة كبيرة . وكان لهم مدة زمانية قد قفزوا إلى التتار . فخبروا أن خازان كان قبل موته قد جرد خمسة عشر تومانا عدة مائة وخمسين ألف تاراس إلى نجو الشام . فمات بالسبب المذكور قبل خروج التجاريد . ثم الحمد والمئة « (٧٣) . والجملة الأخيرة « والله الحمد والمئة » تبين مدى محبة المصريين وأهل الشام عامة في التسلم وتجنب الحروب من ناحية كما تفصح أيضا عن وجه النظر التي

(٧٢) لم يرد اسم أقطاي في جامع التواريخ (ط . كارل هان . داستان غازان خان) بينما ورد اسم الأمير سلطان باعتباره من كبار القادة الذين حاربوا إلى جانب غازان ضد المصريين وأبدوا شجاعة فائقة . وكان يحظى بثقة غازان (انظر جامع التواريخ أيضا ١٢٧ ، ١٤٥ ، ١٩٢) كما ورد اسمه في روضة الصبا (ج ٥ : ٤٢٥) بين الأدباء الذين اشتركوا في حفل تنويع خدائد ، أما « بهنا » فلم يذكر اسمه في جامع التواريخ إلا مرة واحدة (ص ١٢٧) على هذا النحو « منكو تيمور عيسى منها » وربما كان ابن الدواداري يعني بهنا هذا عيسى بن مهنا أمير أعراب الشام وبيروت ، وهو الذي تم من قلاوون بسخنة « قراسنقر الاشر » سنة ٦٨٠ هـ (١٢٨١ م) إلى بلاط الإيلخانيين . وربما حاز أولاده على ثقة المغول كما يتضح من جامع التواريخ ولعلمهم في النهاية هربوا — كما يقول ابن الدواداري — وآثروا الإقامة في مصر . (انظر كتابنا) الخلاصة العباسية ، ص ٤٧ وما بعدها ، ٤٩٨ ب . ٤٩٩ الف . نسخة دار الكتب المصرية (تاريخ ١١١٢) (٧٣) كزج ٩ : ١٢٧

القرن بها، ابن الدوادارى فى كتابة تاريخ الايلخانيين. منذ عهد هولاكو حتى نهاية عهد غازان ، وهى وجهة النظر التى يعبر عنها المثل العرسى المعروف « مصائب قوم عند قوم فوائد » فمصائب الايلخانيين. فوائد للمصريين (٧٤) .

ثم إن ابن الدوادارى ينقل عن العلاقات بين الايلخانيين والمماليك . وعن الأحداث فى إيران فى ذلك الوقت أخبارا تكاد تكون فريدة فى نوعها . وينقل بعض هذه الأحداث عن بعض من شاهدها بنفسه (٧٥) .

(٧٤) انظر ايضا كترج ٩ : ٩ -
 (٧٥) انظر مثلا : رسالة خدابنده للسلطان الناصر (ج ٩ : ١٢٧)
 ورسالة انشاي، ابن اخى بركة (ايضا ١٢٨) وحوار خدابنده ، مع المجيرى من غازان خان (١٢٩) وما نقله من فتح الدين بن صبرة (١٤٨) وما حدث عن اهل كيلان مع رسول خدابنده (٦٥٠) ومن الملاحظ انه يزيد احيانا فى وصف احداث الايلخانيين عما جاء فى بعض المصادر التاريخية. الفارسية المتخصصة فى الموضوع ككتاب روضة الصفا ، فقد ذكر ابن الدوادارى ان من اسباب هزيمة الجيش الايلخانى امام اهل كيلان انهم فتحوا على الجيش المذكور الماء من موضع يعرفونه فتدفق الماء من بحر قزوين على الجيش حتى أغرق معظمه (انظر ابن الدوادارى ٩ : ٢٤٩ - ١٥٠) بينما يكتبى ميرخواند فى روضة الصفا (ج ٥ : ٤٤٢) بالقول بأن أكثر الجنود قد غاصوا فى الطين وحرصوا للهلاك واعرض من فكر السبب الذى أدى الى وجود هذا الطين الكثير فى ميدان المعركة . وجدد بالفكر أن ابن الدوادارى يحكى عن مصدر قريب من هذه الأحداث هو « فتح الدين بن صبرة » (انظر عنه ابن الدوادارى ج ٩ : ٦٤٨ ، ١٥٠) .

ويبلغ ابن الدوادارى من التحرى في متابعته لاهم أحداث عصر السلطان أولجايتو أنه تحدث عن تركه لمذاهب أهل السنة واعتناقه للمذهب الشيعى (٧٦) . برغم أن بعض المصادر الفارسية الرئيسية (كروضة الصفا) لم تتحدث عن هذا التحول (٧٧) .

ولقد اهتم ابن الدوادارى ايضا ، بأخبار الوفود التى جاءت من قبل البلاط الإيلخانى فى عهد خدابنده ، الذى يعد بحق عهد الوفاق بين المماليك والایلخانيين (٧٨) . ولم يخف حنقه وغيبه وهو يعرض كيف استقبل خدابنده الامير المملوكى المعروف قراستقر عندما هرب من السلطان الناصر لا جئاً هو وبعض أصحابه إلى البلاط الإيلخانى ، فقال ابن الدوادارى « وأعرض عليهم خدابنده جيوشا كالمطر ، لكنهم كالقش بغير ترتيب ، وهم عدة بلا عدة » (٧٩) . كذلك لم يخف اغتباطه وسروره لفرار عدد من كبار الأمراء المغول وتجوئهم إلى بلاد انسلطان الناصر هرباً من بطش خدابنده (٨٠) .

وربما كانت عمليات اللجوء السياسى المتبادلة بين الأمراء الهاربين من كلا الجانبين الإيلخانى والمملوكى من

(٧٦) انظر كنز ج ٩ : ٢٠٦ .

(٧٧) ولكن ذكره خواند مير فى حبيب السمر انظر ص ١ . ج ٣ ص

١٩١ ، طبع طهران ٢٢٢ هـ . ش .

(٧٨) انظر مثلاً كنز ج ٩ : ٢٥١ - ٢٧١ ، ٢٧٧ ، ٢٩٩

(٧٩) ايضا ج ٩ : ٢٣١

(٨٠) ايضا ج ٩ : ٢٤٥ - ٢٤٨

الأسباب التي دعت كلا من خدابنده والناصر إلى انتهاج سياسة المسالمة تجاه الآخر . غير أن ابن الدوادارى يرى أن هناك سببا قويا حمل « خدابنده » على اتخاذ سياسته السلمية تجاه المماليك إذ يرى أنه بمجرد تولى (خدا بنده) الحكم بعد أخيه غازان أرسل رسولا إلى بلاط السلطان الناصر يطلب أن تتحكم وشائج المحبة والمودة بين الدولتين ، قال « إن أخى غازان ما كان له عقل فى خراب البلاد وما دخوله الشام برضاى ولا برضا أمراء المغول . فلذلك قتله الله تعالى » (٨١) ولقد رأى ابن الدوادارى أن أسلوب هذه الرسالة يغلب عليه الترفق ، بل وربما الإستعطاف . وكان لابد لهذا الترفق من سبب ، ولقد وجد ابن الدوادارى هذا السبب حينما ذكر أن انفساى ابن أخى بركة — وهو من الاعداء اللدوين للإيلخانيين وصل إلى بلاط السلطان الناصر قائلا « إنا قد سیرنا إلى خدابنده نطلب منه من خراسان إلى توريز . وقد عزمنا على الركوب إليه ، فتجمع عساكرک وتدخل من قبلك ونحن من قبلنا ونجتمع نحن وأنت على طردهم من البلاد . . . الخ . » يعقب ابن الدوادارى على هذا الخبر بقوله : « لملاجل ذلك كان ترفق خدابنده فى رسالته وسؤال الصلح » (٨٢) .

على أن ابن الدوادارى ظل يعتقد حتى موت غازان خان أن الإيلخانيين لم يعتنقوا الإسلام ، وأنهم من « الكفار الذين

(٨١) انظر كنز ٩ : ١٢٧

(٨٢) ايضا ص ١٢٨ .

ليس لهم دين ولا مذهب يرجعون اليه » (٨٣) . ويبدو أنه هُـذ على اعتقاده هذا برغم أنه نقل عن الشيخ علم الدين البرزالي صاحب كتاب المفتى لتاريخ الشيخ شهاب الدين ابن شامة — قصة اعتناق التتار للإسلام . وبدأ أن ابن الدوادارى ينقلها على سبيل التعجب لا على سبيل التصديق ، وهى قصة تتطوى على الكثير من المغالطات التاريخية بلا شك ، لكن فيها ظلا من الحقيقة ، يقول « حكى الشيخ علم الدين البرزالى قال : اجتمعت ... بالشيخ تقى الدين ابن التيمية . فذكر أنه اجتمع ببهاء الدين قطلوشاء . وذكر له أنه من عظم جنكيزخان . . وأن جنكيزخان جده كان مسلما (كذا ١) . وكل من خرج من ذريته مسلمين . . وقال إنهم يكتبون فى جميع فرامينهم بقوة الله وميثاق الملة المحمدية . وذكر أنه اجتمع بشخص منهم فيه دين وسكون وصلاة حسنة فسأله ما السبب فى خروجك وقتالك المسلمين وأنت كما أرى منك ؟ فقال أفتانا شيخنا بتخريب الشام وأخذ أموالهم ، لأنهم لا يصلون الا بالأجرة ، ولا يؤذنون إلا لذلك ، ولا يتفقهون إلا بمثل ذلك » (٤٨) . وبرغم ما نقله ابن الدوادارى عن إسلام غازان والمغول عامة فإن تلك الصورة الهمجية البشعة التى كانت قد ارتسمت فى ذهنه وذهن المعاصرين له للمغول ، قد جعلته لا يكاد يصدق انهم قد اعتنقوا دين الإسلام الحنيف ، ولذلك نجده يروى هذه الأخبار مبينا أنه ليس مسئولا عن مدى صحتها ومطابقتها للحقيقة ، وإنما

(٨٣) ايضا ص ٢٨ ، وانظر ايضا ج ١ : ١٥ وما بعدها .

(٨٤) انظر كنز ج ١ : ٣٢ — ٣٣ .

المسئول عن ذلك هو الشيخ البرزالي ، والمعتمدة عليه في روايتها .

ولكنه لا يلبث فترة أن يدرك أن ثمت تطورا حدث في أخلاق المغول وعاداتهم وطبائعهم نتيجة احتكاكهم بالشعوب المتحضرة ، وأن طباعهم أصبحت أقل غلظة وخشونة ، فهو يذكر واقعة حدثت لأبيه عندما كان مهما ندارا لدمشق ، وجاء بعض رسل التتار فأكرمهم وساعدهم كثيرا ، فأعجبوا به وبعثوا اليه بهدية تافهة ، ويقارن بين ما كانوا عليه في أيام أبيه وبين ما هم عليه في عهد الملك الناصر محمد بن قلاوون . ويقول « وإتضا ذكرت هذه الواقعة لما كانوا عليه التتار من كبر الأنفوس في الوقت ولما تهذبوا في أيام مولانا السلطان وعادوا يحضرون بالأموال الجليلة والجواري الحسان الجميلة ... الخ » (٨٥) .

ولا شك أن هذا معيار غريب في قياس التطور الحضاري الذي لحق المغول في الفترة التي أعقبت استقرارهم في إيران والعراق . لكن الانطباع الذي تخلف لدى مؤرخنا صادق وصحيح تماما برغم غرابة هذا المقياس .

بيد أن ما يعيب ابن الحوادزي أحيانا هو عدم دقته في ذكر الأنساب المغولية عند ذكره لأخبار التتار عامة والأيلخانيين منهم بصفة خاصة . من ذلك مثلا أنه جعل هولاكو محورا

(٨٥) أيضا ، ج ٩ : ٥٢ .

تدور حوله انساب عدد كبير من المغول ، فهو يعد « بايعو »
 ابنا لهولاكو (٨٦) كما يشير إلى أن « براق » أيضا ابن
 لهولاكو (٨٧) . مع أن ابن الدواداري عد بعض أبنائه هولاكو
 المشهورين — كما سبق أن ذكرنا — ولم يذكر من بينهم « بايدو »
 أو « براق » كذلك يذكر أن كلا من « كيتبوقا نوين » (٨٨)
 (قائد الجيش المغولي الذي هلجم الممالك وانهزم في عين
 جالوت) وطرغاي (٨٩) رئيس جماعة الأويرات الذين ولعوا
 إلى مصر) هو زوج بنت من بنات هولاكو ، وبرغم أنه يأتي
 بالنسب الصحيح للسلطان غازان خان ، وهو النسب الذي
 يوصله إلى هولاكو بن تولى بن جنكيزخان وبرغم أنه ذكر أن
 « ملك التتار لا يقوم به الا من يكون من أصل العظم على
 ما أسسه لهم جنكيزخان (٩٠) » فإنه أراد أن يشكك في نسب
 غازان لكي يهون من شأنه ، وربما كان في هذا مدلولنا بروح

(٨٦) يسميه بيدوا ، وهو بليدوبن ترغاي بن هولاكو (انظر جامع
 التواريخ ط . طهران المقدمة ص ١٣٤ .

(٨٧) ورد في روضة الصفا (ج ٥ : ٢٨٣) أن يراق حفيد
 جغتاي خان

(٨٨) انظر فيما سبق حاشية رقم ٤٧ .

(٨٩) صفة هذا الاسم هو « طوقاي كوركان » انظر جامع

التواريخ (كارليان ط . إنجلترا ١٩٤٠ ص ٩٧) وكان

لهولاكو سبع بنات واحدة منهم اسمها « طرقاي » (وهو

نفس الاسم الذي ذكره ابن الدواداري لقائد الأويرات) غير

أنها لم تتزوج من الأويرات . اما التي تزوجت من بنات

هولاكو في الأويرات فهي « تود اكاج » (انظر جامع

التواريخ ط . طهران ص ٦٨٣) .

(٩٠) ج ٩ : ٣٤٥

العداء تجاه غازان الذي كان لا يفتأ بين الحين والحين. يشن الغارات والهجمات على ممتلكات الممالك ، يقول ابن الدواداري ، « وصاحب العراقين وخراسان — غازان بن ارغون بن ابغابن هلاوون وهذا البيت عندهم لا يمتدون به من عظم جنكيزخان ، وانما هؤلاء من التتر المغربة الذين كان وجههم جنكيزخان في طلب السلطان علاء الدين خوارزمشاه حسب ما تقدم من القول في ذلك ، فتغلبوا على الملك » (٩١) وينسب ابن الدواداري هنا أنه نقل عن ابن الاثير — كما هو واضح (٩٢) — أن المغول المغربة اسم أطلق منذ زمن — في عهد جنكيزخان خلال اجتياحه للدولة الخوارزمية على جماعة من للجنـد كلفها جنكيزخان بتتبع خوارزمشاه والقضاء عليه حيثما كان . وإن ابن الاثير يقول إن اسم المغربة أطلق على هذه الطائفة من المغول « لأنها سارت نحو غرب خراسان ليقع الفرق بينهم وبين غيرهم منهم » (٩٣) . ولم تتألف الأسرة الإيلخانية التي حكمت جانبا كبيرا من المشرق الإسلامي مائة عام (٦٥٤ — ٧٥٤ هـ) من هؤلاء التتر المغربة ، وإنما الذي أسسها هو هولاكو الذي قدم من الشرق بأمر من أخيه الأميرطور « منكوقا آن للقضاء على الإسماعيلية والخلافة العباسية وفتح المناطق الغربية من العالم الإسلامي . وهولاكو هذا هو حفيد جنكيزخان ، وغازان ينتمي إلى هولاكو ، فهو « غازان بن ارغون خان بن

(٩١) أيضا : ٤٣

(٩٢) ج ٨ : ٢٤٤ .

(٩٣) ابن الاثير ج ١٢ ٣٦٩ طبع بيروت

أبقا خان بن هولكو خان بن تولوي خان بن جنكيز خان (٩٤)
« فغازان إذن » من أصل العظم » .

الخوارزميون والسلاجقة

على أن ابن الدواداري إذا كان قد ارتج عليه الأمر في
أنساب المغول . فإنه قد أخطأ أيضا حينما عد الخوارزميين
امتدادا للسلاجقة . يقول « وكان (السلطان علاء الدين
محمد خوارزمشاه المتوفى سنة ٦١٧ هـ أي بعد انقضاء الدولة
السلجوقية من إيران والعراق بمدة طويلة) متخلقا بأخلاق
أسلافه الملوك السلجوقية » (٩٦) . ولعل ابن الدواداري الذي
كان يراقب مجريات الأمور من مصر والشام قد عد الخوارزميين
الذين نشأت دولتهم أول الأمر في كنف الدولة السلجوقية
بعد انهيار وحدتها وتحولها إلى شظايا صغيرة عرفت بأسماء
« المناطق التي حكمتها » كسلاجقة الشام ، وسلاجقة الروم ،
وسلاجقة إيران والعراق (٩٧) . فحمله هذا على الظن بأن
الخوارزميين في أصلهم سلاجقة ، لكنهم منسوبون إلى خوارزم

-
- (٩٤) جامع التواريخ ، داستان غازان (كارلبيان) ص ٢ .
(٩٥) نقل ابن الدواداري طرفنا مبشرا من اخبار الدولة الغورية
في عهد السلطان شهاب الدين الغوري . انظر ج ٧ : ١٣٣
(٩٦) كنز ج ٧ : ١٣٣
(٩٧) كنز ج ٨ : ٢٤٤ — ٢٤٥ وانظر ايضا ج ٧ : ٦٦ ، وانظر
كتاب « سلاجقة إيران والعراق » للدكتور عبد العظيم
محمد حسنين ، طبع مصر ١٩٦٩ م .
(٩٨) انظر مثلا ابن الاثير ج ١٢ : ٣٧١ ، ط بيروت .

التي يتولون حكمها شأنهم في ذلك شأن غيرهم من دول
 السلاجقة التي عاشت إلى جوار الخوارزميين بل وبقيت
 بعدهم ، كدولة سلاجقة الروم مثلا .

وابن الدواداري يتلعب المصادر التاريخية العربية (٩٨)
 في الإشادة بالسلطان محمد خوارزمشاه ويمتدحه كثيرا ، وينظر
 إليه باعتباره : « ملكا جليلا عظيما القدر ، كثير الفضل ... الخ » (٩٩)
 وهذا على العكس تماما من المصادر الفارسية التي اجتمعت
 على فساد رأى السلطان محمد ورعونته وسوء تصرفه مما عيّل
 بنغزو المغول وتحطيمهم لشرق العالم الإسلامى (١٠٠) .

ويمصر ابن الدواداري — في الغالب — على أن يذهب بقارئه
 بعيدا في مسألة الأنساب فهو ينسب للسلاجقة إلى الأكاسرة
 الساسانيين ، ويدافع عن هذا الرأى المعجيب ويحاول أن
 يشعر القارئ بأنه يأتي بجديد في هذا الموضوع (١٠١) .

(٩٩) كنز ج ٨ : ٢٤٤ — ٢٤٥

(١٠٠) انظر مثلا : جهانكشاي ج ٢ : ص ٤٩ وما بعدها ، جامع
 التواريخ ط . طهران ج ١ : ٢٤٠ وما بعدها ، روضة
 الصفا : مثلا ج ٥ : ٨٠ وما بعدها ، حمد الله مستوفى
 قزوینی : تاريخ كزبيده ج ١ ط . لندن ١٩١٠ ص ٤٩٦ وما
 بعدها .

(١٠١) انظر كنز ج ٦ : ٢٢٥ ، ج ٧ : ٢٤٥ ، ٢٤٨ ، ويقول
 ابن الدواداري (ج ٧ : ٢١) والصحيح انهم (السلاجقة)
 من السامانية « ولكن ينبغي أن تصحح هذه الكلمة الى «
 الساسانية كما هو واضح من غرض المؤرخ .

ورغم أنه يذكر ملوك السلاجقة العظام بأسمائهم والقابهم كطغرل بك ، وألب ارسلان وملكشاه (١٠٢) ، وغيرهم من سلاطين السلاجقة وينقل أخبارهم ومعاركهم . فإنه يقع في أخطاء عجيبة حين يذكر شجرة النسب السلجوقية (ج ٧ ص ٢١) وهي شجرة تختلف اختلافا كبيرا عن شجرة النسب التي أوردها الراوندي في كتابه « راحة الصدور » (١٠٣) .

ولقد أتى ابن الدوادري باسم غريب على أسماء أعضاء الأسرة السلجوقية - وهم اسم « طبر » وكرره أربع مرات ابتداء من نوبة ملكشاه الذي يسميه « أبو القاسم محمد طبر » أما ألب ارسلان فيسميه « أبو الحرب سنجر سلطان » ، ورغم أنه ذكر اسم ألب ارسلان غير مرة وذكر بعض الحوادث التي وقعت في عصره بكثير من التفصيل والتطويل ، كموقعة ملازكرد (١٠٤) وفي نهاية الشجرة المذكورة يحرص على التأكيد بأن محمد خوارزمشاه وولده جلال الدين منكبرتي انما هما من السلاجقة ، يقول في ذيل شجرة النسب السلجوقية « ثم كان السلطان علاء الدين بن تكش خوارزم شاه وهو ابن مملوك

(١٠٢) انظر مثلا كلزج ٦ : ٢٤٦ .

(١٠٣) انظر الراوندي راحة الصدور ، ط لندن ١٩٢١ ، ولايرد اسم طبر في سلسلة : النسب السلجوقية الا مقرونا باسم أحد ملوكهم المتأخرين ، وهو محمد طبرني ملكشاه ، راجع كتاب اخبار الدولة السلجوقية ، لصدر البى على الحسيني ، تحقيق محمد إقبال ، طبع بيروت ١٤٠٤ هـ (١٩٨٤ م) ص ٧٩

(١٠٤) انظر كلزج ٦ : ٢٩١ - ٢٩٦ .

طغرل بك السلجوقي ، ثم ولده السلطان جلال الدين منكبرتي خوارزم شاه . كما يذكر اسم سلطاني من كبار سلاطين السلاجقة هما طغرل وألب أرسلان باعتبار أن كلا منهما ابن لسلجوق . فيقول « طغرل بك بن سلجوق » وألب أرسلان بن سلجوق (١٠٥) . ولعله يريد بابن سلجوق أن يقول « السلجوقي » على سبيل النسبة .

والحقيقة أن أمر هذا الخلط في الأنساب والأسماء غير قابل للفهم إلا في جزئية واحدة ، وهي تلك التي تتعلق بانتماء السلاجقة إلى أصول ساسانية وبمراقبتهم في الملك ، ولا عجب في هذا ، فقد نسب ابن الدواداري نفسه للسلاجقة ، وجعل جده عز الدين أيك المعظمي صاحب « صرخد » من « نسل آل سلجوق » اذ هو « ميكائيل بن بهرام بن مودود بن محمود ابن داود أبو شجاع البرسلان (ألب أرسلان) السلجوقي » (١٠٦) . ووفقاً لأراحة الصدور (ص ٨٥) فإن ألب أرسلان لم يخطب ولداً اسمه داود أو محمود . وربما أراد ابن الدواداري بزعمه الخاص بانتماء السلاجقة إلى بيوت ملوكية عريقة كالبيت الساساني أن يبرهن على أنه — وهو ابن الملوك — ينحدر من أهل ملوكي شريف ضارب في القدم .

ومع أنه ينتمي إلى الترك ، بل يوصل نسبه إلى

(١٠٥) أيضاً ٣٦٩ ، وانظر بعض الخلط في الأسماء والاحداث المتعلقة بالدولة السلجوقية في ج ٦ : ٢٤٥ .
(١٠٦) كزج ٧ : ٢٤٩ .

السلاجقة - كما ذكرنا - فإنه يعد اللغة التركية والألسنة
 الأعجمية نقيصة من النقايس التي يعاينها الناس عليها ، حتى
 الملوك من بني سلجوق ، يقول « هؤلاء عدة بنى سلجوق ...
 وعلى ما كانوا عليه من اللغة التركية والألسنة الأعجمية
 كانوا فضلاء عقلاء أدباء ... الخ » (١٠٧) ، وهو يلتمس
 العذر للملك السلاجقة الذين كانوا يقتلون بعضهم البعض
 ويوغلون في دماء أقاربهم وأخوتهم يقول « وقتلت وهذه
 رذيلة في البيت السلجوقي وإن كانوا غير رذيلين . لكن انفسهم
 انفس قوية ملوكية . لا يروا الضيم على بعضهم بعض . والملك
 لا شك عقيم » (١٠٨) .

وبرغم هذا فهو يقف موقف المؤرخ الموضوعي حين يعلن
 أنه لا يستطيع أن يقطع برأى في بدء التاريخ للدولة السلجوقية ،
 فقد قبل أن جلوس طغرل بخراسان كان في سنة ٤٢٩ ، وقيل
 بل كان في ٤٣٠ (١٠٩) . ولقد حرص ابن الدوادري على أن
 يذكر الرأيين في هذه الواقعة « لكي يخرج من عهدتها » على حد
 تعبير ابن الاثير . (١١٠) .

ويذكر ابن الدوادري بعض مصادره التي استخدمها
 في التاريخ للسلاجقة ، كمفرج الكروب (١١١) ، ابن الأثير (١١٢)

(١٠٧) . كنز ج ٧ : ٢١ - ٢٢

(١٠٨) . أيضا ج ٧ : ١٧٥

(١٠٩) . أيضا ج ٦ : ٣٤٥ .

(١١٠) . ابن الأثير ج ٧١ : ٨١ ط . بيروت .

(١١١) . كنز ج ٦ : ١٥ - ٥١٦ .

(١١٢) . أيضا ج ٧ : ١٦٢ - ١٦٣

غير أنه يذكر اسم كتابين كل منهما مهم بتاريخ
الدولة السلجوقية هما كتاب « جنا النحل » وكتاب مطالع
الشروق في محاسن بني سلجوق ، ويذكر مؤرخنا أنه ينقل
مباشرة عن كتاب « جنا النحل » وهو الكتاب الذي استسخ
صاحبه بعض أخبار السلاجقة من كتاب «مطالع الشروق» (١١٣)
والأخبار التي يذكرها نقلا عن هذين الكتابين أخبار مثيرة
حقا . جديرة بدراسة مستقلة .

وإلى جانب الأخبار التفصيلية الدقيقة التي يذكرها ابن
الدوادري أحيانا في تاريخ الدولة السلجوقية ، (١١٤)
نجده يورد أخبارا لا ترد في بعض المصادر الفارسية
المتخصصة في تاريخ السلاجقة ، كمسألة الصلح بين السلطان
ملكشاه وأخيه تنش وانصرافهما عن الاقتتال (١١٥) ، وكمقتل
تنش (١١٦) ، وبعض أخبار محمود ابن محمد بن
ملكشاه (١١٧) .

(١١٣) أيضا ج ٦ : ٢٧٧

(١١٤) انظر مثلا نقله التتيلي لأحداث موقعة ملازكرد (ج ٦ :

٢٩١ - ٢٩٦) وأخبار محمود بن محمد السلجوقية أيضا

٥٠٩ وأخبار السلطان سنجر أيضا ٥١٠ .

(١١٥) انظر : كزج ٦ : ٧٠ في حوادث سنة ٧٥٠ ، ولم يذكرها

الراوندي في راحة الصدور وذكرها ابن الأثير في حوادث

٧٧٠ .

(١١٦) انظر : كزج ٦ : ٤٤٤ ، ولم يذكرها راحة الصدور .

(١١٧) كزج ٦ : ٥٠٩ ولا يذكر راحة الصدور بعض هذه

الأحداث .

كما أن ابن الدواداري بدأ مهتما جدا بأخبار حكام
 آذربيجان التي يبدو أنها كانت هي والمناطق المجاورة لها انقطاعا
 يمنح لأفراد من غير العائلة السلجوقية المالكة ولبعض ممالك
 سلاطين السلاجقة كأتابك قراسنقر الذي ينسبه ابن الدواداري
 « سنجوشاه » (١١٨) وكان من ممالك السلطان طغرل ،
 وأحمد بن إبراهيم بن وهسودان الكردي (١١٩) ، وغيرهما
 وكان طغرل بك قد بعث بياقوتى ابن أخيه جفرى بك داود إلى
 آذربايجان لكي يكون ملكا عليها وعلى المنطقة المجاورة
 لها (١٢٠) ، وذلك بمقتضى سياسة اللامركزية التي انتهجها
 السلاجقة في حكم البلاد التي فتحوها ، غير أنه يبدو أن أعضاء
 الأسرة السلجوقية الطموحين قد رغبوا - لسبب ما - عن حكم
 آذربايجان والمنطقة المجاورة لها حكما مباشرا ، فتركوها
 لاتباعهم .

وبرغم هذه المزايا فإن ابن الدواداري لا يتحرى الدقة
 أحيانا في استيعاب ما ينقل من كتب التاريخ الأخرى من
 أخبار السلاجقة استيعابا صحيحا متكاملا ، وربما لم يكن
 يتذرع بقليل من الصبر لكي يأتي على نهاية الخبر الذي يريد
 أن يورده في كتابه ملخصا ، ويكتفى بأن يقرأ أول الخبر ولا

(١١٨) انظر كخزج ٦ : ٣٣٥ ، ومن قراسنقر هذا انظر : راحة
 الصدور ٢٢٠ - ٣٣٢ .

(١١٩) كخزج ٦ : ٢٧٩ ، ولم يرد اسمه في راحة الصدور .

(١٢٠) انظر : راحة الصدور ص ١٠٤ .

يتمه وتكون النتيجة أن يأتي بأخبار يتناقض الأخبار الصحيحة
كقوله :

« وفي سنة ثلاث عشرة (وخمسمائة) كسر سنجر شاه
لمحمود ابن أخيه » (١٢١) . والمصحيح أن محمود هو الذي
انهزم أمام السلطان سنجر . وكانت المعركة التي حدثت
بالقرب من « سارة » قد انهزم فيها سنجر أولاً ، ولكن الدائرة
دارت على محمود فانهزم في النهاية (١١٢) .

ثم إنه يميل أحيانا إلى الترام جانب المبالغة وعدم الدقة ،
من ذلك ما نشره في أوائل الجزء السابع من حديثه عن
السلطان الب أرسلان ، يقول « اعظم هؤلاء القوم » يعني
السلجقة (وأشدّهم سلطانا ، وأول من ظهرت كلمته على
الخلفاء العباسيين ، عضد الدولة ابو شجاع الب أرسلان ،
فإنه فتح البلاد ، واستولى على العجم والشرق كله مع العراق ،
ووصل ملكه إلى الصين والترك وبلاد بلغاريا والروس واللكز
واللان ، وكذلك إلى بلاد الخطا ، وهما المدينتان العظيمتان
كاشغور وبلاصغون ، وهما بالسند الأعلى وملك إلى ما وراء
النهر ، واستولى على الخلفاء العباسيين ، وعمل له ببغداد دار
سلطنة ونقض كلامه الخلفاء (١٢٣) .

(١٢١) كزج ٦ : ٢٨٥ .

(١٢٢) انظر تفصيل هذه المعركة في ابن الأثير حوادث سنة ٥١٢ هـ .

(١٢٣) كزج ٧ : ٢٠ - ٢١ .

ولكن المعروف أن السلطان ألب أرسلان كان أكثر ترففاً بالخلفاء العباسيين من عمه السلطان طغرل ، فضلاً عن أنه لم يزد في التواريخ أن ألب أرسلان سار بعد أن تولى السلطنة إلى بغداد وأقام فيها « بدار السلطنة » أو أنه مارس نوعاً من الضغط على الخلفاء ، وربما كان ابن الدوادري يريد به طغرل « فهو الذي ضيق على الخليفة حتى يزوج ابنته » . ولكن مؤرخنا عندما أراد — وهو يوشك على تدوين الجزء السابع من كتابه كثر الدرر — أن يستجمع ما نقله في الجزء السادس من أخبار السلاجقة خاتمة الذاكرة ، فأبدل ألب أرسلان بطغرل ، وتوسع قبالة إلى حد كبير عندما ذكر المناطق التي دخلت في حوزة السلاجقة الذين عدهم قد استولوا على جزء كبير جداً من آسيا ، وأجزاء كبيرة من أوروبا الشرقية ، وجعلهم يملكون الصين أيضاً .

وقد يكون لهذا الخطأ الذي وقع فيه مؤرخنا ابن الدوادري أكثر من سبب ، ولكن يبدو أنه كان ينقل المعلومات التي أشرنا إليها آنفاً من الذاكرة ، وربما كان العهد قد بعد بين انتهائه من الجزء السادس وابتدائه في كتابة الجزء السابع فخائته الذاكره ولم يكلف نفسه مشقة الرجوع إلى ما كتب من أخبار صحاح في الجزء السادس ، وانضاف إلى ذلك ضالة معلوماته الجغرافية عن المشرق الإسلامي — كما سبق أن لاحظنا — فوقع الخط .

وينقل ابن الدوادري أخبار الإمام أبي حامد محمد

الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) وكان الغزالي حقيقة جوهرية لا يمكن ادراك كليتها أو معرفة ماهيتها ، أو كان صفته لا تدرك . وهو في انطباعه هذه عن الغزالي انما يعبر أصدق تعبيرا عن نظرة جمهور الناس إلى الغزالي . فقد ظل الغزالي - إلى وقتنا هذا - مشهورا بين عامة الناس في مصر والعالم الإسلامي دون أن يعرف للكثيرون منهم متى ولد وأين عاش ومتى توفي ، وكان الغزالي قد خرج في مفهومهم عن قيود الأزمنة والأمكنة . أو كأنه قريب العهد بهم ، وإن بعد الزمن بينه وبينهم - ولقد حاول ابن الدواداري أن يحدد متى ولد الغزالي (١٢٤) ، ومتى توفي ، فأخفق ، واكتفى بالقول بأنه في أيام المستظهر توفي أبو حامد الغزالي رحمه الله ، وكان قد ألف كتابا سماه « المستظهر » وهو المشهور في أيدي الناس من جملة تصانيف الغزالي (١٢٥) ، والمشهور المتداول هو أن أهم مؤلفات الغزالي ومصنفاته انما هو كتابه الكبير « احياء علوم الدين » ، ولكننا نعرف أن ابن الدواداري يعد بمثابة مراقب من مصر ، ينظر من وجهة النظر السائدة في مصر في أغلب الأحوال .

وعلى هذا فإن كتاب « المستظهر في مضائق الباطنية » كان - فيما يبدو - اشهر كتب الغزالي في مصر ، يفوق في شهرته سائر مؤلفات الغزالي . وربما كان هذا أمرا طبيعيا .

(١٢٤) وفي سنة سبع وستين (وثلاثمائة) ولد حامد للغزالي (كترج ٦ : ١٨٧)
 (١٢٥) كترج ٦ : ٢٤٥ .

فلقد ألف الغزالي كتاب « المستظهرى » لكى يرد به على مذهب
 للباطنية (١٢٦) ، وعلى الإسماعيلية وهو المذهب الذى كانت
 تحتقه الخلافة الفاطمية فى مصر وتعمل على نشره والترويج له
 فى المناطق التى تحكمها والخارجة عن حوزتها على حد سواء .
 وكان من الطبيعى بعد القضاء على الدولة الفاطمية — أن
 يحتاج الأيوبيون — الذين يعتنقون مذهب السنة — إلى نوع
 من الدعاية المضادة لاستئصال ما خلفته دعاية الفاطميين
 القوية لمذهبهم من آثار فى نفوس الناس ، فوجدوا فى كتاب الفه
 حجة الإسلام الغزالي فى الرد على الفاطميين طلبهم . فروجوا
 له وأشاعوه ، لما فى ذلك من نفع سياسى لهم ، حتى لا يتعرضوا
 لثورة داخلية تطلب باعادة المذهب الاسماعيلى إلى مصر . ولقد
 وقف صلاح الدين الأيوبي نفسه — على نحو ما يذكر ابن
 الدوادارى — (١٢٧) على مؤامرة كان يدبرها « جماعة
 من كبار المصريين » للاطاحة بالدولة الأيوبية من مصر « وجعلها
 فاطمية » فقبض صلاح الدين عليهم وشنقهم جميعا ببل حاول
 بعض الفداوية من الاسماعيلية ذات مرة قتل صلاح الدين
 وجرحوه ولكنه سلم (١٢٨) ، ليس هذا فحسب بل ظل هؤلاء
 الفداوية من الإسماعيلية يمارسون نشاطهم الى عصر متأخر
 من حكم المماليك فى أيام الملك الناصر محمد بن قلاوون سنة
 ٧٣٤ . (١٢٩) .

(١٢٦) الله الغزالي سنة ٤٨٧ هـ (١٠٩٤ م)

(١٢٧) كنز ٧ : ٥٥

(١٢٨) كنز ايضا ، ٦٠ .

(١٢٩) كنز ٩ : ٢٧٨ — ٢٧٩

لهذا كله كان من الطبيعي أن يعمل كل من الأيوبيين والمماليك على الترويع في مصر وغيرها للكراء التي ذكرها الغزالي في رده على الإسماعيلية . وهي الآراء التي ضمنها كتابه « المستظهرى فى فضائح الباطنية » بحيث غطت شهرة هذا الكتاب على سائر مؤلفات الغزالي . وأصبح هذا الكتاب في مصر أكثر شهرة من غيره من كتب حجة الاسلام .

الإسماعيلية :

كان من الطبيعي أن يعنى ابن الدودارى بأخبار الإسماعيلية الذين مثلتهم الخلافة الفاطمية في كل من مصر والشام وشمال افريقية ، فلو كان ابن الدودارى معنيا على وجه الخصوص بمصر وبأحداثها والاحداث التي وقعت خارجها وكان لها تأثير مباشر أو غير مباشر على مصر . وذلك في الأجزاء التي تم نشرها حتى الآن من كنز الدرر . لذلك نجده يعتمد في أوائل الجزء السادس الذى خصصه للحديث عن الدولة الفاطمية إلى الحديث عن أصول الإسماعيلية (١٣٠) ، وينقل ابن الدودارى ذلك عن كتاب مفقود ألفه الشريف أبو الحسين محمد بن على بن الحسين العلوى الدهشقى المعروف بالشريف أخى محسن (١٣١) والواقع اننا اذا قارنا بين ما نقله ابن الدودارى من اخبار عن أصول الإسماعيلية وما نقله النويرى في نهاية الأرب، نجد أن منقولات ابن الدودارى

(١٣٠) كنز ج ٦ : ٩٥ وما بعدها .

(١٣١) انظر تعليقات عنه في حواشى جهانكشای ج ٣ : ٣٢٨ —

أكثر وضوحاً وأقرب تناولاً . لا سيما في الأجزاء المتعلقة
بالدعوة في كل من خراسان والري (١٣٢) .

لكه مع ذلك يخطئ ، مرة في اسم « الحسن بن الصباح »
مؤسس دولة الإسماعيلية في إيران ، ويسميه حسن انصاحي ،
فيخلط بينه وبين الصباحي والى بيت المقدس من قبل
الآخشيديين (١٣٣) ، يقول في حوادث سنة ٥١٨ هـ - وهي
السنة التي ذكر فيها صاحب كتاب « جهانكشاي » أن الحسن
ابن الصباح قد توفي فيها (١٣٤) . يقول ابن الدواداري
« وتوفي حسن الصباحي ، وكان رئيس الإسماعيلية بعد موكان
رفيق الامام أبي حامد الغزالي في قراءة بعض العلوم » (١٣٥) .

وواضح أن ابن الدواداري أخطأ حين خلط بين
الإسماعيلية في إيران والإسماعيلية في الشام . ومهما يكن
من أمر فإن « سنان » مقدم الإسماعيلية في الشام كان عصره
متأخراً عن عصر ابن الصباح ، فقد بدأ سنان يظهر على مسرح

(١٣٢) قارن نهاية الأرب للنويري ج ١٢٢ (النسخة المصورة
بدار الكتب المصرية رقم ٥٤٩ ، معارف عامة) وواضح
أن « في الخطط » ينقل بدوره عن الشريف آخى محسن ،
لكننا نجد في « كنز الدرر » تفصيلات لا نجدها لدى النويري
والقرنيزي . انظر الخطط ج ٢ : ٢٢٢ وما بعدها ط . مصر
١٩٣٩ م .

(١٣٣) وكان ابن الدواداري قد ذكر الصباحي والى بيت المقدس
في نفس الجزء السادس ص ١٣٢
(١٣٤) انظر جهانكشاي ج ٣ : ٣١٥
(١٣٥) كنز ج ٦ : ١٢٦

الأحداث في الشام ابتداء من سنة ٥٧٠ (١٣٦) . فهو إذن متأخر عن الحسن بن الصباح (الذي توفي كما يقول ابن الدوادري حقا سنة ٥١٨) بما يزيد على نصف قرن من الزمان .

وربما كان ابن الدوادري هو أول من قال بأن ابن الصباح كان رفيقا للامام الغزالي في قراءة بعض العلوم . والمشهور هو أن ابن الصباح كان — كما يزعمون — رفيقا في عهد الصباح لكل من نظام الملك الوزير والشاعر الرياضى الفلكى المعروف عمر الخيام (١٣٧) . حقيقة كان الغزالي قد صرح في « المنقذ من الضلال » أنه في مرحلة بحثه عن الحقيقة قد اتصل بالفكر الإسماعيلى ، وتعرف عليه ، ولكن لم يرد في أى من المصادر الأخرى أن الغزالي كان رفيقا للحسن بن الصباح في قراءة بعض العلوم .

على أن ابن الدوادري يذكر اسم ابن الصباح صحيحا بعد ذلك حين اخذ يتحدث عن الإسماعيلية ، ولا شك أنه يعنى بهم إسماعيلية إيران ، في حوادث سنة ٦٦٨ هـ وهى الحوادث التى ذكر فيها خبرا عجيبا عما فعله ابن الصباح مع أتباعه لكى

(١٣٦) انظر ابن الاثير في حوادث نفس السنة ، وكذلك في حوادث سنة ٥٧٦ .

(١٣٧) انظر في هذا جامع التواريخ . (قسمت إسماعيليان الخ) باهتمام دانشبزو . طهران ١٣٣٨ هـ . ش .

يوهمهم بعد مقتل نزار بن المستنصر الفاطمي ، بأن تزارا قد أتي
اليهم مستخفيا في بطن امرأة (١٣٨) .

ويفيد ابن الدواداري وهو يتحدث عن سبب تسمية
الإسماعيلية بهذا الاسم من كتاب « الأنساب » للسمعاني كما ينقل عن
كتب غير معروف — هو كتاب « الشجرة » — السبب الذي
جعلهم يتخذون من السكين وسيلة يقتلون بها مخالفهم (١٣٩) .

ويبدو أنه كان لدى ابن الدواداري تصور عام عن
الإسماعيلية باعتبارهم متعصبين شديدي الكراس ضد أعدائهم
ومخالفهم ، ويعرف ما يتصف به فدائيتهم من تهور وإقدام ،

يبدو ذلك واضحا من خلال اعتراضه على ما ذكره عبد
الظاهر في خطبته من أن حي « الباطنية » بالقاهرة سعى بهذا
الاسم لأن أهله قالوا للمعز لدين الله الفاطمي عندما لم يجد لهم
عطاء يعطيهم إياه « الحق باطل » يقول ابن الدواداري :
« قلت رأيت في مسوداتي أن هؤلاء » قوم يعرفون بالباطنية ،
وكانوا شديدي التشيع ، وكانوا يثبون على من جنزوا له
كالعداوية ويقتلون بالسكين .. ثم لما طال العهد قيل الباطنية
فقلبت النون لاما » (١٤٠) .

وذكر في حوادث سنة ٦١٠ التحول الذي حدث في عقائد

(١٣٨) انظر تفصيل هذه الحكاية في كز ٨ ١٤٦

(١٣٩) أيضا ج ٨ : ١٤٦ — ١٤٧

(١٤٠) كزج ٦ : ١٤٠ — ١٤١

الإسماعيلية (١٤١) وبذهم للتطرف ، وهو الاتجاه الذى قاده ملكهم جلال الدين الحسن المعروف بنومسلمان أى المسلم الجديد ، ومن المعروف أن هذا الاتجاه لم يلبث أن انتهى بموت جلال الدين الحسن فى سنة ٦١٨ (١٤٢) • غير أن نفوس ابن الدوادارى ارتاحت الى أن الإسماعيلية قد عادوا منذ ذلك الحين إلى حظيرة الإسلام « واستقر كذلك حالهم إلى الآن » • أى إلى الوقت الذى كان يقوم فيه بتأليف كتابه بين سنتي ٧٠٩ ، ٧٣٦ • وهكذا اسقط ابن الدوادارى من تاريخه ذكر الفصل الأخير فى تاريخ دولة الإسماعيلية فى إيران • وهو الفصل الذى يشتمل على قضاء هولاء على دولتهم فى سنة ٦٥٤ هـ •

السامانيون (١٤٣) :

بعد أن ذكر ابن الدوادارى تاريخ ملوك السامانيين فى

(١٤١) يذكر جهاتكنشاى « ج ٣ : ٢٤٢ - ٢٤٣ هذا التحول على أنه تم فى سنة ٦٠٧ بينما يذكره ابن الأثير فى حوادث سنة ٦٠٨ ، وراجع كتابنا : دولة الإسماعيلية فى إيران •

(١٤٢) انظر جها نكشاى ج ٣ : ٢٤٩ - ٢٥٠ •

(١٤٣) يذكر ابن الدوادارى طرفا من أخبار الدولة الفزنوية فيورد جانباً مبسّراً من أخبار فتوحات السلطان محمود الفزنوى فى الهند (ج ٦ : ٢٨٣) ، ويخطئ حين يذكر أن السلطان محمود (الذى كان قد مات فى سنة ٤٢١) قد انهزم بجيوشه أمام السلاجقة فى سنة ٤٢٥ (أيضا ، ٣٣٧) وهو على أية حال يعتبر — خطأ — أن وفاة السلطان محمود كانت فى سنة ٤٢٦ (أيضا ، ٣٣٨) •

اختصار • تخير كلمة تلخص فكرته عن الدولة السامانية • يقول « كانت الدولة السامانية كالـدولة الساسانية طول مدة بقائها وما أشبهها إلا بالسماء رفعها الله بغير عمد » (١٤٤) • والواقع أن هذه الفكرة تعد — في رأينا — صحيحة إلى حد كبير • لأن الانطبـاع الذي يأخذه المرء عن الدولة السامانية انطبـاع حضارى أكثر منه انطبـاعا عسكريا • وربما كانت هذه الفكرة عند ابن الدوادارى قائمة على أساس مشاهداته بمعايشته للدول ذات الطابع المـسكرى الحربى ، كـدولة المـمالك •

وهكذا بدا لنا أن ابن الدوادارى كان ينظر إلى أحداث المشرق الإسلامى بعين مصرية فقد كان لا يهتم من أحداث المشرق — فى أغلب الأحوال — إلا ما يتصل بمصر ويترك عليها تأثيرا مباشرا أو غير مباشر • وبرغم الأخطاء التى وقع فيها أحيانا بسبب عدم رجوعه للمصادر التاريخية الفارسية التى عايش مؤلفوها أحداث المشرق ، فإنه قدم لنا — فى بعض الأحيان — الكثير من الأحداث التى أغفلتها المصادر الفارسية، والعديد من التـفصيلات التى ضربت تلك المصادر صلحا من ذكرها • فبدا لنا فى تلك الأحيان وكأنه ينظر من زاوية ليست

متاحة للمؤرخين الفرس ، ويستشرف أهلها تقصر عنها
نظرتهم .

وإن دل هذا على شيء فأنما يدل على أن المصادر العربية
في التاريخ العام والتي لم يتخصص في تاريخ المشرق الإسلامي
يمكنها أن تقدم خدمة جليلة لدارسي تاريخ الشرق وحضارته،
وتزودهم بأفكار ومعلومات قد لا تتوفر في المصادر المتخصصة
ذاتها .

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٦	* مقدمة
	* الشمر . مهته ووظفته
٧	عند الشامر : محمد إقبال
	* دموع الشيخ محمد بن عبد الوهاب
٢٢	واصدالها في فكر محمد اقبال
	* الوطن عند السيد جمال الدين
٦٢	المشهور بالأفغاني
	* سعيد حليم باشا وآراؤه في إصلاح
٧٠	المجتمع الإسلامي في العصر الحديث
	* العامل النفسي في هزيمة السلطان محمد خوارزمشاه
٨٨	امام جنكيزخان
	* بحث في بعض ما نظه ابن الدوادري
	من اخبار المشرق الإسلامي
١٢٠	في كتابه « كثر الدرر وجامع الفرر »

الصفحة

الموضوع

١٢٣

* اخبار التتار والإيلخيين

١٥٩

* الخوارزميون والسلاجقة

١٧٠

* الإسماعيلية

١٧٤

* السامانيون

رقم الإيداع ٨٥/٥٧٦٦
الترقيم الدولى ٢-٤٣-١٤٣٠-١٧٧

طبعنا بحسب الكتاب
والأشغال التجارية
١٦ سنة لدى الطبعة
مطبعة مطران

هذا الكتاب

● يضم هذا الكتاب مجموعة من الصفحات المطبوعة في تاريخ الثقافة الإسلامية في القديم والحديث ، وهى صفحات قلما انتبه الناس إليها وعولوا عليها ، ولا سيما أنها كتبت بمداد جماعة من كبار زعماء الإصلاح في العالم الإسلامى ، وسوف تسهم هذه الصفحات في بلورة اتجاهات الفكر الإسلامى ، ونبين مصادر الإلهام والإبداع فيه ، وإلقاء الضوء على أسسه ومنطلقاته في عالمنا المعاصر .

لهذا يسر « دار الصحوة » أن تقدّم لقارئها العزيز كتاب «صفحات مطوية من الثقافة الإسلامية » وهى واثقة أنه سوف يجد فيه ما يعمق ثقافته ويثرى وجدانه ويجعله أكثر إعزازاً واعتزازاً بترائه .

دار الصحوة

حدائق حلوان بجوار عمارات المهندسين
شارع جمال عبد الناصر
القاهرة